KRONER

VON KANT BIS HEGEL

I

GRUNDRISS
DER
PHILOSOPHISCHEN
WISSENSCHAFTEN

IN VERBINDUNG MIT

KARL JOËL, ERICH KAUFMANN, RICHARD KRONER, EUGEN KÜHNEMANN, HEINRICH MAIER, ADOLFO RAVÀ, HEINRICH RICKERT, † WILHELM WINDELBAND

UND ANDEREN FACHGENOSSEN

HERAUSGEGEBEN VON

FRITZ MEDICUS

TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1921

VON KANT BIS HEGEL

VON

RICHARD KRONER

ERSTER BAND

TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1921

217495

Alle Rechte vorbehalten.

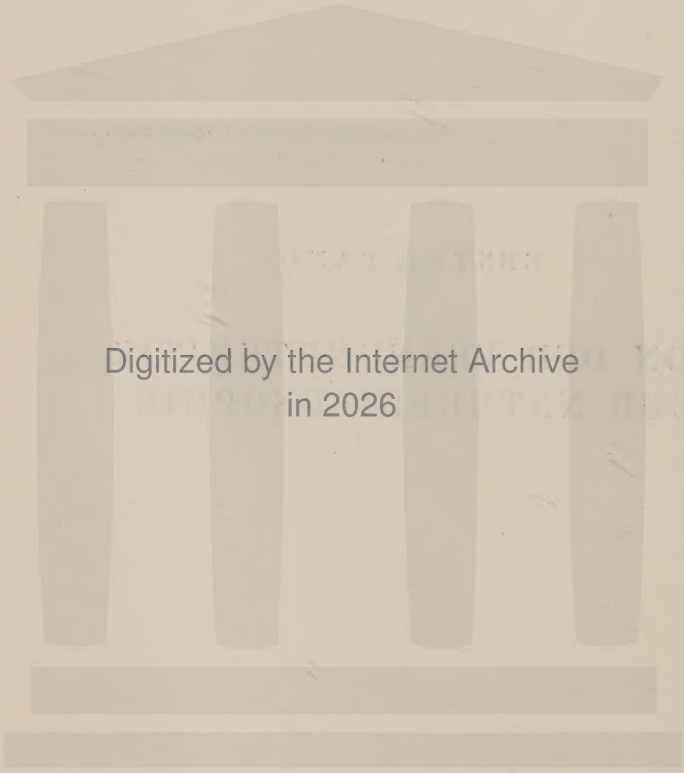
193
K93v
vol.1

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Was du ererbt von deinen Vätern hast . . .

ERSTER BAND

VON DER VERNUNFTKRITIK ZUR NATURPHILOSOPHIE



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/vonkantbishegel0001rich

Vorwort.

Bei der Drucklegung dieses Buches waren mir Herr Prof. Dr. Fritz Medicus (Zürich) und Herr stud. phil. Hans Lichtenstein in liebenswürdigster Weise behilflich; ihnen, sowie den Herren Verlegern, die sich trotz der bedrängten Verhältnisse unserer Zeit dazu entschlossen haben, ein Werk dieser Art und dieses Umfangs herauszubringen, spreche ich meinen wärmsten Dank aus. — Der zweite Band, der die Geschichte der Entwicklung von der Naturphilosophie zur Philosophie des Geistes enthalten wird, soll im nächsten Jahre dem ersten folgen.

Freiburg i. B., November 1921.

Richard Kroner.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung 1

I. Allgemeine Charakteristik der Epoche 1

Die eschatologische Stimmung. — Hegel ein Ende. — Das Thema des deutschen Idealismus. — Die idealistische Mission des deutschen Volkes. — Die Kant-Deutung des Kantianismus. — Das Schema der Entwicklung.

II. Methode und Absicht der folgenden Darstellung . . . 17

Die kulturgeschichtliche, biographische und systematische Methode. — Heutiger Stand der Forschung und Berechtigung einer neuen Darstellung. — Auswahl und Anordnung des Stoffes.

Erster Abschnitt.

Die Vernunftkritik 35

Platons Ideenlehre und Kants transzendentale Logik 35

Plato, Aristoteles und Leibniz. — Leibniz und Kant.

Die sittlich-religiöse Herkunft der Kantischen Philosophie 40

Ichphilosophie und Weltphilosophie . 42

I. Die kritische Logik 46

a) Grundgedanken 46

Metaphysik, mathematische Naturwissenschaft und transzendentale Logik 46

Die Platonisch-Aristotelische Philosophie und

Seite

Galilei. — Galilei und Kant. — Seins- und Selbst-Erkenntnis.

Das Grundproblem 55

Ontologie und transzendentale Logik. — Erkenntnistheorie und Seins-Erkenntnis.

b) Transzendentale Aesthetik und Analytik 58

Bewußtsein und Gegenstand 58

Das Problem der englischen Erkenntnispsychologie und das der kritischen Logik. — Wahrheit und Gegenstand.

Das transzendentale Bewußtsein . . . 62

Die Regeln apriori 65

Verstand und Anschauung 67

Transzendentale Urteilskraft und Grundsätze des reinen Verstandes . 68

Kritische Betrachtung 73

Der Zirkel im transzendentalen Beweise. — Erfahrung und Metaphysik. — Die transzendentale Subsumtion. — Subsumtion und Synthesis. — Synthesis und transzendentales Bewußtsein. — Synthesis der Gegensätze. — Subsumtion und Schematismus. — Transzendentales Bewußtsein und produktive Einbildungskraft. — Der echte Kern der transzendentalen Deduktion.

c) Das Ding an sich 95

Ding an sich und Erscheinung 95

Der Standpunkt von 1770. — Das Problem der mathematischen Physik. — Ding-Formen und Dinge an sich. — Doppeldeutigkeit der Lehre Kants. — Das Ding an sich der Aesthetik. — Affizieren und Rezipieren.

„Unser" Verstand und der anschauende. 103

Transzendentale und anthropologische Subjektivität. — Das Apriori der Sinnlichkeitsformen. — „Unser" Verstand, Gegenstände überhaupt und Dinge an sich. — Die Entzweiung des Denkens und der anschauende Verstand.

Kritische Betrachtung 109

Ding an sich und Ich an sich. — Selbsterkenntnis und transzendentale Logik. — Das Problem der Wahrheit und das des absoluten Verstandes. — Das

Seite

Wahrheitsganze. — Transzendentales Ich und intuitiver Verstand.

d) Die Ideenlehre 119

Die Idee als Aufgabe 120

Verstand und Wille. — Die unendliche Bestimmbarkeit.

Die Idee als Totalität 126

Der absolute Gegenstand und die Idee als Totalität. — Die Dialektik.

Kritische Betrachtung 130

Die Auflösung des dialektischen Scheins. — Kritisierende und kritisierte Vernunft. — Dialektik und Selbsterkenntnis. — Empiristische und transzendentale Deutung der Ideenlehre.

e) Der Weg der spekulativen Logik 139

Kritische und spekulative Logik . . . 139

Spekulative Selbsterkenntnis. — Selbstbegrenzung und Reflexion. — Synthetische Logik. — Selbstbewegung der Vernunft.

Mathematische Naturwissenschaft, transzendentale Logik und Naturphilosophie 146

Form und Inhalt. — Der philosophische Gehalt der mathematischen Naturwissenschaft.

f) Uebergang zur praktischen Philosophie 152

Die Bedeutung der Ethik für Kants Philosophie 152

Transzendentales und sittliches Bewußtsein. — Die gemeinsame Wurzel von Verstand und Vernunft. — Die Spontaneität des Verstandes. — Verstand und Verstand-Idee.

Der Primat der praktischen Vernunft als Voraussetzung für Kants „Kopernikanische Tat“ 159

„Erscheinung“ und praktische Vernunft. — Kants Transzendentalphilosophie als sittliche Selbst-Erkenntnis.

II. Die kritische Ethik und Religionsphilosophie 166

a) Grundgedanken 166

Das moralische Gesetz 166

Seite

Autonomie. — Theoretische Idee und absolutes Gebot. — Der Wille und „das Gute". — Die Totalität der Zwecke.

Die Freiheitslehre 172

Freiheit als Imperativ. — Freiheit als Kausalität.

Kritische Betrachtung 176

Die causa noumenon und die Verstandesmetaphysik. — Natürliche und intelligible Kausalität. — Objektivität und Realität der Freiheit. — Uebersinnliche Anschauung und transzendentales Begreifen. — Theoretische, praktische und spekulative Vernunft. — Der Primat der praktischen Vernunft. — Die „Maximen der Klugheit". — Die Einheit des sinnlichen und des sittlichen Bewußtseins. — Der empirisch bedingte reine Wille.

b) Der Vernunftglaube 200

Die Dialektik der reinen praktischen Vernunft 200

Die Postulatenlehre 204

Kritische Betrachtung 205

Unstimmigkeit in Kants Gedanken. — Wille und Glaube. — Die transzendente Realität Gottes. — Die Liebe.

c) Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft 215

Hauptgedanken 215

Kritische Betrachtung 219

Die religiöse „Vorstellung". — Die religiösen „Geheimnisse". — Bedeutung der Religionsphilosophie für die Problementwicklung.

III. Die Kritik der Urteilskraft 224

a) Die Einleitung zur Kritik der Urteilskraft 224

Ueberschau über das Ganze der Vernunftkritik 224

Dichotomie und Trichotomie. — Der systematische Sinn der Kantischen Dialektik.

Der Zweckbegriff 228

Die formale Zweckmäßigkeit der Natur 231

Der „glückliche Zufall". — Das transzendentale

Seite

Problem der reflektierenden Urteilskraft und das „übersinnliche Substrat".

Aesthetische und teleologische Urteilskraft 236

Kritische Betrachtung 238

Reflektierende Urteilskraft und Selbst-Kritik. — „Kritik" und „Philosophie". — Selbst-Kritik und Kritik der Urteilskraft. — Die transzendentale Deduktion im Lichte der Einleitung zur K. d. U. — Der „glückliche Zufall" und die Idee Gottes. — Theoretische und praktische Notwendigkeit.

b) Die Kritik der ästhetischen Urteilskraft 256

Die Analyse des Geschmacksurteils . 256

Das Geschmacksurteil. — Das Erhabene.

Die Deduktion des Geschmacksurteils 261

Die Dialektik der ästhetischen Urteilskraft 263

Kunst und Genie 265

Kritische Betrachtung 267

Das Genie und das „übersinnliche Substrat". — Kritisierende und ästhetisch-reflektierende Urteilskraft. — Aesthetische Synthesis und spekulativer Widerspruch. — Die Identität von Begriff und Gegenstand.

c) Die Kritik der teleologischen Urteilskraft 279

Die Idee des Organismus 279

Die Idee der Naturtotalität 282

Die Dialektik der teleologischen Urteilskraft 285

Das Naturganze und der intuitive Verstand 286

Kritische Betrachtung 289

Die Subjektivität der reflektierenden Urteilskraft. — Absolutheit und Objektivität. — Die Widerspruchslosigkeit der Idee des intuitiven Verstandes. — Die Synthesis des Allgemeinen und des Besonderen. — Die Vernunft als Organismus. — Mechanismus und Teleologie.

Seite

Zweiter Abschnitt.

Von der Vernunftkritik zur Wissenschaftslehre . . 303

I. Friedrich Heinrich Jacobi 303

Die Bedeutung Jacobis für die Entwicklung des deutschen Idealismus 303

Jacobis Kritik an der Kantischen Philosophie 308

Die unmittelbare Gewißheit 312

II. Karl Leonhard Reinhold 315

Die Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens 316

Kritische Bemerkungen 322

Reinhold und Locke. — Aenesidemus.

III. Salomon Maimon 326

Die Grundlagen der Maimonschen Philosophie 328

Menschlicher und göttlicher Verstand. — Ding an sich und Erscheinung. — Kategorie und Idee. — „Gegeben" und „gedacht".

Maimons Skepsis 337

Zweifel an der Geltung apriorischer Naturgesetze. — Subsumtion und Synthesis. — Tieferer Sinn der Skepsis Maimons.

Die Formen der Sinnlichkeit und die Mathematik 344

Unbeweisbarkeit der mathematischen Sätze. — Verstand und Einbildungskraft in der Mathematik. — Raum und Zeit als „Bilder des Verstandes". — Die „Anwendung" der Kategorien. — Bewußtsein und Tätigkeit.

Die Theorie der Differentiale 353

Der Satz der Bestimmbarkeit 356

Die Verbindung der Merkmale im Begriffe. — Der objektive Grund der Synthesis. — Die Bedeutung des Bestimmbarkeits-Satzes für die Entwicklung des deutschen Idealismus.

IV. Vernunftkritik und Wissenschaftslehre 362

Der spekulative Primat der praktischen Vernunft 362

Seite

Die Einheit der Philosophie. — Die Grenze der spekulativen Reflexion. — Der ethisch-spekulative Standpunkt. — Ethische Selbst-Kritik. — Die Tathandlung.

Die Paradoxie des Fichteschen Standpunkts 375

Das Absolute als Freiheit. — Die Vertiefung der Kantischen Dialektik. — Das antisystematische Prinzip des Systems der W.L.

Wissen und Wollen 381

Beschränkung des Wissens durch das Wollen bei Kant. — Die Freiheit als Prinzip der Selbstbegrenzung des Wissens. — Die absolute Schranke des Wissens. — Der sich selbst beschränkende absolute Wille. — Wille und Ding an sich.

Spekulative Logik und spekulative Ethik 392

Wahrung des kritischen Standpunkts in der W.L. — Der Widerspruch zwischen der spekulativ-logischen Forderung und dem spekulativ-ethischen Prinzip des Systems.

Dritter Abschnitt.

Die Wissenschaftslehre von 1794 397

I. Methode und Prinzipien 397

Die Methode der Wissenschaftslehre 397

Der „absolute Machtspruch der Vernunft". — Ideal und Selbst-Setzung des absoluten Ich. — Prinzip und System. — Der erste Grundsatz als „Hypothesis".

Kritische Betrachtung 402

Die analytische Dialektik. — Der methodische Zirkel.

Anfang und Ende der W. L. 405

Kritische Betrachtung 407

Das strebende Begreifen und der Abschluß des Systems. — Spekulative Synthesis und analytische Dialektik. — Die Selbstzersetzung des ethischen Systems. — Praktisch-theoretische und absolute Vernunft.

Seite

Die beiden ersten Grundsätze 416
Der Widerspruch im ersten Grundsatze. — Das absolute Nein. — Die Doppelheit des Ausgangspunktes bei Kant und Fichte. — Der Widerspruch im zweiten Grundsatze. — Das Vernunftganze.

Kritische Betrachtung 423
Zwei Absoluta. — Grundsätze und Denkmomente. — Reflexion, Abstraktion und intellektuelle Anschauung. — Intellektuelle Anschauung und Selbstanschauung.

Der dritte Grundsatz 430
Gott, Ich und Welt. — Synthesis und Antinomie. — Ich, Nicht-Ich und das identische Bewußtsein.

Kritische Betrachtung 436
Thesis, Antithesis und Synthesis. — Fichte und Hegel.

Transzendentale Abstraktion und analytische Dialektik 439
Analytische und emanatistische Logik, — Begriff und Bild. — Das spekulative Kernproblem.

II. Die theoretische Wissenschaftslehre 445

Die produktive Einbildungskraft . . 448
Das Schweben der Einbildungskraft. — Kants transzendentale Apperzeption und Fichtes Einbildungskraft. — Der in der Einbildungskraft gedachte Widerspruch.

a) Die Deduktion der produkt. Einbildungskraft . . 452

Das Schema der Deduktion 452
Die drei Zwecke der Deduktion. — Ich und Nicht-Ich in kausalem und substantiellem Verhältnisse. — Abhängige und unabhängige Tätigkeit.

Der dialektische Gang der Deduktion 458
Materiale Tätigkeit: die unabhängige durch die abhängige bestimmt. — Formale Tätigkeit: die abhängige durch die unabhängige bestimmt. — Wechselverhältnis beider Tätigkeiten.

Der Weg zur höchsten theoretischen Synthese 465
Dogmatischer Idealismus und dogmatischer Realismus. — Absolutes Entgegensein der Wech-

Seite

selglieder. — Das mittelbare Setzen. — Quantitativer Idealismus, quantitativer Realismus und Idealismus der W.L. — Das Sich-von-sich-Ausschließen der absoluten Substanz. — Relation und Bestimmbarkeit. — Zusammenfassen und Zusammentreffen. — Anstoß und Aufgabe. — Das Faktum der Einbildungskraft.

Kritische Betrachtung 478

Theoretische Erfahrung und philosophische Reflexion. — Ethisch-spekulative und absolut-spekulative Metaphysik. — Menschlicher und göttlicher Geist. — Schweben und Streben.

b) Die Deduktion der Vorstellung 486

Die Aufgabe der Deduktion 486

Die Deduktion der Empfindung, Anschauung und Wahrnehmung (Erfahrung) 488

Die „Anwendung" der Kategorien. — Die Empfindungstätigkeit. — Das Anschauen und das Angeschaute. — Das Bild und das Ding. — Die Wahrnehmung.

Die Deduktion von Raum und Zeit . . . 497

Der Beziehungsgrund des als zufällig und des als notwendig Wahrgenommenen. — Kontinuität, Grenzenlosigkeit und Teilbarkeit. — Sinn und Sinn-bild.

III. Die praktische Wissenschaftslehre 503

a) Prinzipielles 503

Das Verhältnis von absolutem, theoretischem und praktischem Ich . . . 503

Kritische Betrachtung 507

Absolutes und endliches Ich. — Der für die W.L. tödliche Widerspruch. — Das absolute Ich und der Anstoß. — Ich und Ichmoment.

b) Die Deduktion des absoluten Triebes 513

Sinn und Plan der Deduktion 513

Streben und Reflexion. — Das Verhältnis von theoretischer und praktischer W.L. — Der Trieb als Trieb des Vernunftwesens. — Trieb und sittliche Selbstbestimmung.

Seite

Der Gang der Deduktion 521

Das Zwangsgefühl. — Das Sehnen. — Der Trieb des Bestimmens, der Empfindungs- und Anschauungstrieb. — Das Gefühl des Beifalls und der Trieb um des Triebes willen.

Kritische Schlußbetrachtung 528

Spekulation und praktischer Trieb. — Die ursprüngliche Selbstsetzung als die des Lebens und als die des absoluten Ich. — Die ursprüngliche Gespaltenheit des Ich. — Die Harmonie des Systems.

Vierter Abschnitt.

Von der Wissenschaftslehre zur Naturphilosophie . . 535

I. Schellings Anfänge 535

Die Schriften von 1794 bis 1797 535

Das Unmittelbare und der Begriff. — Schelling und Spinoza. — Wille und Anschauung. — Kant, Fichte und Schelling. — Die Absage an den ethischen Idealismus. — Intellektuelle Anschauung und reflektierendes Denken. — Sein und Handeln.

Kritische Betrachtung 550

Thesis und Antithesis. — Analytisch, thetisch und synthetisch. — Der „Progressus".

II. Wissenschaftslehre und Naturphilosophie 556

a) Naturphilosophie und Ichphilosophie 556

Die Weltphilosophie innerhalb der Ichphilosophie. — Empirie und Spekulation. — Die Schranke des Verstandes. — Das unbeschränkte Streben und die Dialektik. — Empirie und Dialektik. — Die Metaphysik in der Physik.

b) Praktisch- und theoretisch-spekulativer Idealismus . 568

Das Theoretische als Ethisches. — Die „Undenkbarkeit" und das (absolute) Wollen. — Grundsatz und Imperativ. — Die spekulative Tat der W.L. — Glaube und Erkenntnis. — Denkbarkeit und Undenkbarkeit.

c) Theoretisch-spekulativer Idealismus und Naturphilosophie 581

Seite

Denkbarkeit und Spekulation. — Die Rückkehr zu Kant. — Die Gleichberechtigung von Ich- und Naturphilosophie. — Intellektuelle Anschauung als höchste Stufe des Denkens. — Einheit des theoretischen und praktischen Moments im absoluten Prinzip. — Ich und Natur.

d) Ichphilosophie, Naturphilosophie und Naturwissenschaft 592

Die spekulative Empirie. — Subjektive und objektive Totalität. — „Reflexionsphilosophie" und Realität. — Die Naturphilosophie als „reelle philosophische Wissenschaft". — Anschauung und Reflexion. — Das absolute Produkt. — Die empirische Naturwissenschaft und das „Leben". — Die Natur als Subjekt-Objekt. — Die Naturphilosophie als dialektische Naturwissenschaft.

Zitiert werden:

Kants Werke nach der Ausgabe der Kgl. Preuß. Akademie, 1902 ff., mit Ausnahme der Kritik der reinen Vernunft, diese nach der ersten oder zweiten Auflage (A. oder B.).

Jacobis Werke nach der Gesamtausgabe (6 Bde., Leipzig 1812—1825).

Fichtes Werke nach der von J. H. Fichte veranstalteten Ausgabe, 1845 f. (die nachgel. Werke, hrsg. von dems., 1834 f. mit vorgesetztem N.).

Joh. Gottl. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel. Von seinem Sohne J. H. Fichte. 2. Aufl., 2 Bde. 1862, mit L. u. B^2.

Schellings Werke nach der von F. W. J. v. Schelling veranstalteten Ausgabe, 1856 ff. (die zweite Abteilung mit vorgesetztem N.).

Hegels Werke nach der Vollständigen Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, 1832 ff.

Einleitung.

I. Allgemeine Charakteristik der Epoche.

Die Entwicklung des deutschen Idealismus von Kant bis Hegel umfaßt im wesentlichen die Jahre von 1781 bis 1821, wenn man sie im Erscheinungsjahre der Kritik der reinen Vernunft beginnen läßt und ihren Abschluß mit der Veröffentlichung von Hegels letzter größerer Schrift, seiner Rechtsphilosophie, für erreicht ansieht. In diesem verhältnismäßig kurzen Zeitraum von 40 Jahren hat sich eine geistige Bewegung vollzogen, die ihresgleichen in der Geschichte der Menschheit nicht besitzt. Die einzige Erscheinung, die zum Vergleiche herangezogen werden darf, die Entwicklung der griechischen Philosophie, umfaßt eine sehr viel längere Zeitspanne und weist nirgends eine so gedrängte Fülle großer Systeme auf wie die des deutschen Idealismus. In der atemberaubenden Schnelligkeit, mit der hier System auf System folgt — um 1800 herum macht das Tempo fast schwindeln —, in dem explosionsartigen Charakter, mit dem die Schöpfungen hervortreten, und der die ganze Entwicklung in einen einzigen großen Augenblick zusammenzuballen scheint, liegt nicht zum wenigsten das Geheimnis der ungeheuren Kraft beschlossen, mit der diese Denker die Probleme anpackten und zu bewältigen suchten. Es ging durch die Epoche etwas von dem Hauche der eschatologischen Hoffnungen aus der Zeit des entstehenden Christentums;

jetzt oder niemals muß der Tag der Wahrheit anbrechen, er ist nahe, wir sind berufen, ihn herbeizuführen. Schon Kant, der die ganze Bewegung ins Dasein ruft, ist von dem Bewußtsein erfüllt, der Menschheit ihre brennendste theoretische Frage für alle Zeiten beantwortet zu haben. „Der kritische Weg ist allein noch offen. Wenn der Leser diesen in meiner Gesellschaft durchzuwandern Gefälligkeit und Geduld gehabt hat, so mag er jetzt urteilen, ob nicht, wenn es ihm beliebt, das Seinige dazu beizutragen, um diesen Fußsteig zur Heeresstraße zu machen, dasjenige, was viele Jahrhunderte nicht leisten konnten, noch vor Ablauf des gegenwärtigen erreicht werden möge: nämlich, die menschliche Vernunft in dem, was ihre Wißbegierde jederzeit, bisher aber vergeblich, beschäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen“ (B. 884). Dieser stolze Ton klingt durch die ganze Entwicklung des deutschen Idealismus hindurch, er ist unabhängig davon, wie die einzelnen Denker sich inhaltlich zu den Problemen stellen, ob sie der Vernunft größere oder geringere Ansprüche auf die Erkenntnis der Welt zubilligen. Er findet sich bei Fichte, bei Schelling, bei Hegel wieder. In dem kurzen Schlußworte „über die Würde des Menschen“, das Fichte nach dem Vortrage seiner Wissenschaftslehre im Jahre 1794 sprach und „als Ausguß der hingerissensten Empfindung nach der Untersuchung“ seinen Gönnern und Freunden widmete „zum Andenken der seligen Stunden, die er mit ihnen in gemeinschaftlichem Streben nach Wahrheit verlebte“, finden sich Sätze, in denen das gesteigerte Gefühl des Beginnes einer großen Epoche bebt. „Der höhere Mensch reißt gewaltig sein Zeitalter auf eine höhere Stufe der Menschheit herauf; sie sieht zurück und erstaunt über die Kluft, die sie übersprang; der höhere Mensch reißt mit Riesenarmen, was er ergreifen kann, aus dem Jahrbuche des Menschengeschlechtes heraus“ [1]).

1) I, 414. Vgl. die Worte, die Jacobi an Fichte richtet: „Wie vor 1800 Jahren die Juden in Palästina den Messias, nach welchem sie

Man braucht nur die ersten Schriften Schellings zu lesen, um sich von dem heißen Atem prophetischen Glaubens anwehen zu lassen, der diese Jahre kennzeichnet. Die Ueberzeugung davon, daß ein neues Evangelium in der Welt erschienen ist, hallt auf jeder Seite dieser Schriften wieder. „Nicht klagen wollen wir, sondern froh sein, daß wir endlich am Scheidewege stehen, wo die Trennung unvermeidlich ist, froh, daß wir das Geheimnis unseres Geistes erforscht haben, kraft dessen der Gerechte von selbst frei wird, während der Ungerechte von selbst vor der Gerechtigkeit zittert, die er in sich nicht fand . . .“ (I, 341). Jeder kennt die ergreifenden Worte, mit denen Hegel seine Zuhörer bei Eröffnung seiner Heidelberger Vorlesungen anredete: „Der Mut der Wahrheit, der Glaube an die Macht des Geistes ist die erste Bedingung der Philosophie. Der Mensch, da er Geist ist, darf und soll sich selbst des Höchsten würdig achten, von der Größe und Macht seines Geistes kann er nicht groß genug denken; und mit diesem Glauben wird nichts so spröde und hart sein, das sich ihm nicht eröffnete. Das verborgene und verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft, die dem Mute des Erkennens Widerstand leisten könnte; es muß sich vor ihm auftun, und seinen Reichtum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse geben“ [1]). Das persönliche Selbstbewußtsein dieser Männer ist groß, wenngleich es nichts

so lange sich gesehnt, bei seiner wirklichen Erscheinung verwarfen, weil er nicht mit sich brachte, woran sie ihn erkennen wollten; weil er lehrte, es gelte weder Beschneidung noch Vorhaut, sondern eine neue Kreatur: so haben auch Sie ein Stein des Anstoßes und ein Fels des Aergernisses denen werden müssen, die ich Juden der spekulativen Vernunft heiße“ (III, 14). Bezeichnend für die Stimmung der Zeit sind auch Worte, die Hölderlin am 1. Jan. 1799 seinem Bruder schreibt: „Kant ist der Moses unserer Nation, der sie aus der ägyptischen Erschlaffung in die freie einsame Wüste seiner Spekulation führt, und der das energische Gesetz vom heiligen Berge bringt.“

1) XIII, 6. Aehnlich die Schlußsätze der Berliner Antrittsrede VI, XL.

Ueberhebliches hat, es entspricht der Wucht ihrer Leistungen und befindet sich in vollkommenem Gleichgewicht mit der Größe ihrer ragenden Schöpfungen. Sie fühlen, daß sie zu jenen seltenen Auserwählten gehören, zu denen der Weltgeist lauter und vernehmlicher spricht als zu der übrigen Menge der Sterblichen. Von einer großen Welle geistiger Leidenschaft werden sie emporgetragen. „Es war eine schöne Zeit", so erinnert sich der alternde Schelling, „in der diese [seine frühere] Philosophie entstanden war, wo durch Kant und Fichte der menschliche Geist entfesselt sich in der wirklichen Freiheit gegen alles Sein und berechtigt sah, zu fragen, nicht: was ist, sondern: was k a n n sein, wo zugleich Goethe als hohes Muster künstlerischer Vollendung vorleuchtete" (N. III, 89). Mit Wehmut blickt er auf diese Zeit zurück, im stillen vielleicht sich gestehend, daß die Genialität seiner eigenen Aeußerungskraft mit dem Zauber jener Weltminute zugleich dahingeschwunden war. Vergeblich fragen wir, welche Gewalten es sind, die den „Geist entfesseln", wie das Wunder einer solchen Geisterstunde entsteht. Mit Ehrfurcht und Ernst es in uns aufnehmen, unsere Brust weit und groß und unseren Sinn hell genug machen, um das Erhabene und Tiefe, das da an den Tag gekommen ist, zu verstehen und zu würdigen, das ist alles, was wir tun können[1]).

Die Ideen dieser großen kurzen Epoche werden immer lebendig bleiben und Gegenwart sein in jeder geistig strebenden Gegenwart. Die Welle aber, die sie hervorbrachte, ist verebbt. Dieses Stück Geistesgeschichte unterscheidet sich dadurch von andern, daß sich, so deutlich und eindeutig

---

1) In seinen Münchner Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie sagt Schelling (X, 73): „Das Urteil der Geschichte wird sein, nie sei ein größerer äußerer und innerer Kampf um die höchsten Besitztümer des menschlichen Geistes gekämpft worden, in keiner Zeit habe der wissenschaftliche Geist in seinem Bestreben tiefere und an Resultaten reichere Erfahrungen gemacht als seit Kant."

sein Beginn, so sicher und zweifelsfrei auch sein Ende festlegen läßt. Denn es bedarf nicht des historischen Scheidekünstlers, um das Ganze dieser Entwicklung als Ganzes aus dem Strome des Werdens herauszuheben und zu begrenzen: es rundet sich in sich selbst und schneidet sich gleichsam selbst aus dem geschichtlichen Verlaufe heraus. Ueber den Anfang braucht man nicht zu reden. Wenn es auch töricht wäre, Kant aus allem Zusammenhange mit dem vorangegangenen Denken zu reißen, wenn man auch mit Recht sagen kann, daß er ein Kind seiner Zeit, ein Sprößling des Jahrhunderts der Aufklärung und selbst in gewissem Sinne ein Aufklärer war, so ragt er doch viel zu steil und gewaltig aus seiner nahen und weiten Umgebung hervor, so ist doch die Wendung, die er heraufführt, viel zu einschneidend und umstürzend, als daß die im wahren Sinne des Wortes epochemachende Bedeutung seiner Philosophie je verkannt oder ernstlich bestritten werden könnte. Aber auch das Ende der Entwicklung ist in sichtbarer Schrift verzeichnet, wenngleich es wahr ist, daß noch heute das Sternbild der großen Denker über unserer wissenschaftlichen Arbeit gebietend leuchtet, daß es vielleicht künftighin noch gebieterischer in seiner Ganzheit unser Forschen beeinflussen und lenken wird. Dennoch ist Hegel ein Ende; mit ihm endet eine Zeit, deren Kulturgehalt er den umfassendsten und abschließenden philosophischen Ausdruck verleiht. „Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug“ (VII, 20/21.) Es wird sich später zeigen, in wie tiefem Sinne es berechtigt ist, Hegel ein Ende zu nennen. Der Impuls der Entwicklung ist mit ihm erschöpft, der An- und Aufstieg vollzogen. Ein Ueber-ihn-hinaus war nicht mehr möglich. In der eingeschlagenen Richtung konnte das durch Kant in Bewegung gesetzte

Denken nicht mehr weiter schreiten; es war bis zu einem Punkte gekommen, an dem es notwendig Halt machen mußte. Wenn Windelband einmal sagt: „Kant verstehen heißt über ihn hinausgehen", so könnte man auch sagen, Hegel verstehen heißt einsehen, daß über ihn schlechterdings nicht mehr hinausgegangen werden kann. Sollte es noch ein „Nach — Hegel" geben, so mußte ein neuer Anfang gemacht werden. Es war daher nicht zufällig, sondern im Innersten des Geistes begründet, daß der Gedanke, der von Hegel auf die höchste Spitze getrieben worden war, aus dieser Einsamkeit herabstürzte, und daß damit der stolze, kühne, titanische Schwung, der ihn emporgerissen hatte, jäh abbrach. So rechtfertigt es der eigene Gang und Gehalt dieser Entwicklung, daß wir in ihr ein Ganzes sehen, einen in sich zusammenhängenden, aus sich heraus verständlichen, nicht über sich hinausweisenden Abschnitt des Denkens. Der menschliche Geist hat in ihm einen unvergleichlich großartigen Anlauf genommen, um das Problem seiner selbst, das ihm zum Probleme der Welt geworden war, zu lösen.

Das Thema, über welches der deutsche Idealismus philosophiert, stichwortartig oder in Leitsätzen anzugeben, wird immer nur in bedingter oder einseitiger Weise möglich sein. Es kann fraglich erscheinen, ob irgendein Problem in ihm eine so beherrschende Stellung innehat, daß man es als d a s Problem des deutschen Idealismus bezeichnen dürfte. Man wird sogar darüber streiten können, ob es überhaupt irgendein Problem gibt, das als dasselbe, identische von Kant bis Hegel festgehalten worden ist, für das die verschiedenen Denker verschiedene Lösungen bieten, oder ob sich nicht mit der Entwicklung des Gedankens auch das Problem fortentwickelt. Wie man sich dazu aber auch stellen mag, die problemgeschichtliche Darstellung wird jedenfalls einen innerhalb des Denkens selbst sich offenbarenden Zusammenhang aller in dieser Epoche auftauchenden Probleme annehmen und aufsuchen, wenn anders sie sich nicht des

Rechtes berauben will, die von ihr verfolgte Entwicklung als diejenige Eines Gedankenkomplexes zu erfassen. Es wäre sinnlos, vom deutschen Idealismus zu sprechen, ohne anzuerkennen, daß in ihm eine Einheit des Mannigfaltigen herrscht, die eine Einheit der Probleme und der Problemlösungen bedeutet. Mag der Kantische Idealismus von dem Hegelschen noch so sehr abweichen, mag, was Kant Idee und Ideal nennt, noch so verschieden sein von dem Sinn der gleichen Worte, wenn Hegel sie verwendet: im sprachlichen Gleichklang muß eine sachliche Gleichheit sich ankündigen, die von Kant eingeschlagene Richtung, die er selbst als transzendentalen Idealismus bezeichnet, muß die gleiche sein, in der sich alle Denker bewegen, die der Entwicklung von Kant bis Hegel angehören.

Man pflegt zur Charakteristik einer philosophischen Bezeichnung, zumal einer solchen, die eine ganze Richtung zusammenfassend benennen will, meist die ihr gegensätzliche heranzuziehen. Danach müßte der deutsche Idealismus seinem allgemeinen Thema nach sich gegen einen ihm entgegengesetzten Realismus abgrenzen. Zweifellos läßt sich eine Einmütigkeit der deutschen Denker gegenüber realistisch gerichteten feststellen: ein Idealismus der Gesinnung, wie er sich zum ersten Male in der Platonischen Philosophie einen umfassenden und gewaltigen Ausdruck gegeben hat, ist ihnen allen gemeinsam — so schwer es auch fallen möchte, diesen Gehalt in eine begriffliche Formel zu pressen, da das Bemühen des deutschen Idealismus gerade darauf ausgeht, begrifflich den Gegensatz von Idealismus und Realismus zu überbrücken. Schon Kant will in seinem transzendentalen Idealismus der Wahrheit des empirischen Realismus zu ihrem Rechte verhelfen, beide schließen einander so wenig aus, daß sie sich vielmehr gegenseitig fordern und bedingen. Wie der Transzendentalphilosoph nur idealistisch denken darf, so der Empiriker nur realistisch. Der transzendentale Idealismus allein ist fähig, den empirischen Realismus zu

begründen. Auch Fichte will die Extreme aufs engste miteinander verknüpfen, der transzendentale oder kritische Idealismus ist nach ihm wesenseins mit einem kritischen Realismus. „Die Wissenschaftslehre ist demnach realistisch" (I, 279). „Alles ist seiner Idealität nach abhängig vom Ich, in Ansehung der Realität aber ist das Ich selbst abhängig; aber es ist nichts real für das Ich, ohne auch ideal zu sein, mithin ist in ihm Ideal- und Realgrund eins und eben dasselbe . . ." (280). „Die Wissenschaftslehre hält zwischen beiden Systemen [dem dogmatischen Idealismus und dem dogmatischen Realismus] bestimmt die Mitte, und ist ein kritischer Idealismus, den man auch einen Real-Idealismus oder einen Ideal-Realismus nennen könnte" (281). Schelling und Hegel halten an dieser Vereinigung fest, ja ihre Systeme lassen sich geradezu als Versuche auffassen, den Gegensatz immer vollständiger und tiefer zu überwinden. Dennoch bleibt der Name Idealismus auch zur Bezeichnung ihrer Systeme gerechtfertigt. Obwohl beide Denker dahin streben, die Realität für die Philosophie zu erobern, obwohl der eine in der Realität der Natur, der andere in der des Geistes das Wesen aller Dinge zu ergründen sucht, obwohl besonders Hegel bei jeder Gelegenheit unterstreicht, daß die Philosophie es nicht mit dem Abstrakten und Unwirklichen zu tun habe, nicht mit dem, was bloß sein soll, ohne zu sein, daß vielmehr das Wirkliche ihr Element und Inhalt sei, so gipfelt doch bei ihm alle Erkenntnis im Denken der Idee, und sie ist es, die alle Realität siegreich überstrahlt. Der Idealismus ist in Schelling und Hegel nicht zugunsten eines Realismus abgeschwächt, sondern er ist so sehr gesteigert, so machtvoll geworden, daß er für einen möglichen, ihm entgegengesetzten Realismus gar keinen Raum mehr übrig läßt. Die Idee hat die Realität in sich ganz aufgenommen, nicht aber ist sie der Realität gewichen. So sagt Schelling: „Idealismus ist und bleibt daher alle Philosophie, und unter sich begreift diese wieder Realismus und Idealismus, nur daß

jener erste absolute Idealismus nicht mit diesem anderen, welcher bloß relativer Art ist, verwechselt werde“ (II, 67). Der Idealismus ist das letzte Wort des Hegelschen Denkens. Das Allumfassende ist die Idee.

Sucht man nach einem Ausdruck, der das gemeinsame Ueberzeugungsgut der deutschen Idealisten von Kant bis Hegel in einer populären, der begrifflichen Prägung noch einen weiten Spielraum lassenden Form ausspricht, so wird man am besten Hegels Worte anführen: „Was im Leben wahr, groß und göttlich ist, ist es durch die Idee; das Ziel der Philosophie ist, sie in ihrer wahrhaften Gestalt und Allgemeinheit zu fassen.“ „Alles, was das menschliche Leben zusammenhält, was Wert hat und gilt, ist geistiger Natur, und dies Reich des Geistes existiert allein durch das Bewußtsein von Wahrheit und Recht, durch das Erfassen der Ideen“ (VI, S. XL). Die deutschen Idealisten sehen übereinstimmend im Wesen der Dinge etwas Göttliches und weichen nur in der Anschauung darüber ab, wie weit dies Göttliche sich erkennen lasse, und wie es zu bestimmen sei. Sie unterscheiden sich daher deutlich und unzweifelhaft von Denkern, die das Absolute für ungöttlich halten, mögen sie es zu einer gegen die höchsten Werte gleichgültigen Materie machen und kein anderes als das tote Geschehen der Natur, keine andere als die Bewegung von Atomen im Raume zulassen, oder mögen sie für die letzte Triebfeder alles menschlichen Handelns und das höchste Erkenntnisprinzip aller menschlichen Kultur die Eigensucht, den Selbsterhaltungstrieb oder den Willen zur Macht erklären. Die deutschen Idealisten sind von dem Glauben erfüllt, daß in Wirklichkeit und Leben ein Sinn sich offenbart, den wir als das Wahre, das Gute, das Schöne erstreben, lieben und verehren, daß diese Ideen nicht nur Bilder der menschlichen Phantasie sind, sondern daß wir in ihnen etwas ergreifen, was absolut gilt und Ausdruck des Absoluten ist. — Mit solchen Umschreibungen ist jedoch zunächst nur ein sehr weiter Rahmen gegeben, in

den noch vielerlei Arten von Philosophie sich einfügen lassen. Bestimmter wird das Bild erst, wenn eine eigentümliche Farbe aufgesetzt wird, die diese Systeme vor anderen auszeichnet und sie zu transzendental-idealistischen macht: bei ihnen allen steht im Mittelpunkte des Denkens das Bewußtsein, das Ich, das Subjekt, die Intelligenz, der Geist, oder wie die Namen lauten mögen.

Die Geschichte beweist, daß es innerhalb des europäischen Gesamtgeistes die besondere Mission des deutschen Volkes gewesen ist, alle großen Bewegungen in das Innere der menschlichen Seele hineinzuziehen und in der Tiefe des Gemütes ausschwingen zu lassen. So hat in den Zeiten der Hochscholastik Meister Eckehart den Intellektualismus der Aristotelisch-Thomistischen Philosophie mit seinem innig frommen Gefühle ergriffen und in eine Mystik umgewandelt, die im Innersten, im Inwendigen der Seele, wo Gott sich hineingebiert, ihren eigenen Quellpunkt sieht und zugleich den Berührungspunkt des menschlichen mit dem göttlichen Wesen. Im Grunde unserer selbst finden wir aller Wahrheit Grund. „So mußt du denn schon in deinem Wesen, in deinem Grunde weilen und wohnen, und dort muß Gott dich anrühren mit seinem einfachen Wesen, ohne Vermittlung eines Bildes“[1]). Wenn wir unsere Sinne vor dem Eindrucke der Außenwelt verschließen und die Bilder bannen, die diese Eindrücke in uns zurücklassen, wenn wir im „brennenden Gemüte“ eine „schweigende Stille“ erzeugen, dann kann die Seele sich mit Gott verbinden und wesenseins mit ihm werden, dann hört sie auf, Kreatur zu sein, und wird selber Gott. Sein ewiges Wort ist verborgen in uns und wird offenbar, so bald wir ihm Gehör schenken. „Es ist ganz und gar drinnen, nicht draußen; sondern durchaus innen“[2]). Wer denkt hier nicht an Schillers Verse, aus denen die Ge-

1) Meister Eckeharts Schriften und Predigten, übersetzt und herausgegeben von H. Büttner, Leipzig 1909, I, 37.

2) Ebenda I, 41.

sinnung des ganzen deutschen Idealismus herausklingt: „Es ist nicht draußen, da sucht es der Tor; es ist in dir, du bringst es ewig hervor!“ Von Eckehart führt eine grade Linie bis zu Luther und Jakob Böhme. Wie sehr die Reformation eine Verinnerlichung des Glaubens anstrebte und erreichte, wie sehr sie die Frömmigkeit in das Gewissen zurückführte und im Gemüte, im Willen, in der Subjektivität die ursprüngliche Heimat der Religiosität aufdeckte, braucht hier nicht gesagt zu werden. Der Mystizismus Böhmes und seiner Nachfolger beruht auf der Verinnerlichung der naturphilosophischen Bewegung, die mit der Renaissance einsetzte und in Giordano Bruno ihre eindrucksvollste Gestalt gewann, sie beruht auf der Rückwendung der Erkenntnis von der Natur in das Ich, auf der Einsicht, daß im Willen die Wurzel der Dinge gesucht werden müsse, daß Gotteserkenntnis sich auf Selbsterkenntnis gründet. „Es ist der erste, noch tastend unsichere Schritt, die Naturwissenschaft in eine idealistische Metaphysik emporzuheben“ [1]). Den letzten Schritt in dieser Richtung vor Kant tat wiederum ein Deutscher: Leibniz. Auch er findet im Bewußtsein, in der Seele den Ankergrund alles Erkennens, das Prinzip, von dem aus die gesamte Natur erst verständlich gemacht werden kann. Das „neue System der Natur“, das er lehrt, steht im schärfsten Gegensatze zu Spinoza, der über das Subjekt hinwegschreitend unmittelbar das göttliche Wesen als Natur zu begreifen versucht. Wie Eckehart behauptet auch Leibniz, daß die Seele es sei, die in sich die absolute Wahrheit finde. Alles Erkennen ist für ihn ein Erkennen dessen, was im Grunde des Bewußtseins sich unbewußt bildet, ist daher seinem tiefsten Wesen nach Selbsterkennen. Die Monaden haben keine Fenster, sie müssen in sich hineinschauen, wenn sie zur Wahrheit und zu Gott gelangen wollen [2]).

1) Windelband, Geschichte der Philosophie [3], 308 ([9] u. [10] 316).

2) Kurz und klar ist dieser leitende Gedanke in der sog. Monadologie (besonders § 1 bis § 30) ausgesprochen.

Wie die scholastische, die kirchliche, die naturphilosophische Bewegung durch den deutschen Geist in die Innerlichkeit des erkennenden, wollenden und fühlenden Subjekts hineingeführt werden, so wird eine vierte europäische Bewegung, die von England ausgeht, und sich von da nach Frankreich und Deutschland verpflanzt, die der Aufklärung, im gleichen Sinne durch die Kantische Philosophie aufgegriffen und vertieft, und dadurch das Fundament für die gewaltigen Bauwerke der großen spekulativen Systeme des deutschen Idealismus gelegt. Das bei Eckehart, Böhme und Leibniz angeschlagene Thema: aus dem Wesen des Ich das Wesen der Dinge zu verstehen, wird hier aufs neue bearbeitet und aufs großartigste durchgeführt. So wie jene sich zu Thomas, Bruno und Spinoza verhielten, so steht Kant zu Hume. Die begrifflichen Werkzeuge werden im Vergleiche mit jenen älteren Versuchen unendlich verfeinert und verschärft, der zu bewältigende Stoff in viel höherem Maße systematisch gegliedert und mit viel größerer Strenge zu einem wissenschaftlichen Ganzen zusammengefügt. Die Kantische Erkenntnistheorie, die immer als eine völlig neue Wendung des philosophischen Denkens überhaupt geschildert und gefeiert wird, erscheint in diesem historischen Zusammenhange als Glied einer weit zurückreichenden Kette, als Erneuerung eines von bedeutenden Vorgängern wiederholt unternommenen Versuches. Damit soll ihr der Ruhm nicht abgesprochen werden, der ihr gebührt, und ihr Verdienst nicht verkleinert werden. Denn wenn auch die Tat, durch die Kant nach seinem eigenen Worte zum Kopernikus der Erkenntnistheorie wurde, Eines Geistes ist mit dem tiefsten deutschen Denken überhaupt, wenn auch die Rückwendung ins Innere des Subjektes durchaus der Richtung gemäß ist, die Eckehart, Böhme und Leibniz eingeschlagen hatten, so bleibt dennoch die begriffliche Strenge, mit der Kant verfuhr, die bestimmte Fassung des Problems und seine Lösung durchaus sein Eigentum.

Es ist jedoch wesentlich, die Stetigkeit des deutschen Denkens aufzuzeigen, da Kants große Nachfolger die bestimmte Fassung seiner Gedanken in gewissem Sinne wieder zerbrachen, ohne doch dem Geiste untreu zu werden, der Kant bei der Schöpfung seiner Gedanken geleitet hatte. Man muß nur diesen Geist als den des deutschen Idealismus im weitesten Sinne, das heißt als den des deutschen idealistischen Wesens überhaupt begreifen, dann wird man von einem „Abfall" der Nachfolger nicht mehr sprechen.

Die Kant-Forschung und -Deutung des 19. Jahrhunderts stand noch allzusehr unter der Einwirkung der materialistischen Epoche, die vorausgegangen war, um diese Einheit Kants und der ihm folgenden Denker zu sehen. Die Erinnerung an den Zusammenbruch der großen Systeme und an den dadurch verursachten Absturz des philosophischen Geistes war noch zu frisch, als daß man den spekulativen Systemen hätte unbefangen gegenübertreten können, man konnte sie nur mit dem größten Mißtrauen und mit offener Feindseligkeit behandeln [1]). Die Naturwissenschaft beherrschte den allgemeinen Geist in so hohem Grade, ihre Methoden erschienen so vorbildlich für alles wissenschaftliche Denken, daß die Auffassung der Kantischen Philosophie diesem übermächtigen Einflusse erliegen mußte. Man machte die kritische Erkenntnistheorie zur Magd der Naturwissenschaft, sie schien nicht um ihrer selbst willen

1) Die Haltung der namhaften Kantforscher, eines Liebmann, Cohen, Riehl u. a. ist dafür typisch. Sie stimmt im wesentlichen mit dem Urteil überein, das F. A. Lange in seiner Geschichte des Materialismus fällt: „Mißverständnisse und ungestümer Produktionsdrang haben sich die Hand gereicht, um in einer geistig reich bewegten Zeit die strengen Schranken, welche Kant der Spekulation gezogen hatte, zu durchbrechen. Die Ernüchterung, welche dem metaphysischen Rausche folgte, trieb um so mehr zur Rückkehr in die vorzeitig verlassene Position, als man sich wieder dem Materialismus gegenüber sah, der einst mit dem Auftreten Kants fast spurlos verschwunden war." (Wohlfeile Ausgabe S. 355 f.).

da zu sein, oder gar um ein philosophisches Weltbild zu begründen, sondern um den Bestand der mathematischen Naturwissenschaft zu sichern. Die Metaphysik oder die spekulative Erkenntnis des Wesens schien verdrängt durch die exakte Naturwissenschaft, und der Philosophie wurde die Aufgabe zugeteilt, diesen Sachverhalt erkenntnistheoretisch nachzuweisen, um dadurch die Naturwissenschaft vor skeptischen Angriffen zu schützen, alle metaphysischen Ansprüche aber abzuweisen. Der Kantische Kritizismus leistete diese Aufgabe aufs beste und schien damit, wenigstens in theoretischer Hinsicht, erschöpft. Während die Philosophie in der Verinnerlichung des Denkens ihre wahre Tiefe hat, wurde sie so lediglich zur Stützung des auf die Natur gerichteten Erkenntnisstrebens verwandt. Zerstörung aller spekulativen Hoffnungen und Ansprüche, Begründung und Begrenzung der mathematischen Naturwissenschaft, Preisgabe des eitlen Pathos der Metaphysik, statt dessen Ansiedelung in dem fruchtbaren Bathos der Erfahrung — das erklärte man für den Kern des Kantischen Idealismus. Freilich konnte man mit solcher Gesinnung den Systemen eines Fichte, Schelling und Hegel keine Gerechtigkeit zuteil werden lassen. Es blieb nur übrig, sie als abstruse Verirrungen zu betrachten, die um so tiefer in Irrtum und Dunkelheit hineingeraten waren, je höher sie sich über jenes fruchtbare Bathos hatten erheben wollen. So wenig geleugnet werden soll, daß sich in Kant alle jene Elemente, die man aus ihm heraushob, auch vorfinden, daß sogar seine persönliche Stimmung zeitweise vielleicht der jener Interpreten verwandt gewesen sein mag, so wenig wird doch durch solche Einschätzung und Deutung das wahre Wesen, der tiefste Sinn seiner Gedanken getroffen.

Der von Kant ausgehende idealistische Gedanke beschreibt auf seinem Wege bis Hegel eine Kurve, die sich schematisch etwa folgendermaßen darstellen läßt. Der von Kant formulierte Gegensatz von Idee und realem Stoff,

der schon bei ihm kein starrer ist, sondern ein vielartiges gegenseitiges Sichbedingen und Sichtragen, ein Ineinander-Eingreifen und Miteinander-Verflochtensein bedeutet, drängt auf immer innigere Verschmelzung und Versöhnung hin, wobei die Idee in immer höherem Grade den Primat erringt und zum synthetischen Prinzip wird, das sich und sein Gegenüber, den Stoff, umschließt. Neben diesem Grundgegensatz, der inhaltlich im Verlaufe der Entwicklung eine stetige Bereicherung erfährt, macht sich ein zweiter, noch bedeutsamerer geltend, den man populär etwa als den von Ich und Welt bezeichnen kann. Die beiden Gegensatzpaare stehen in naher Beziehung zueinander. Im Ich begegnen sich die Idee und der Stoff. Dabei wird am Anfang der Entwicklung, bei Kant, der Stoff als ein dem Ich entgegentretendes, ihm fremdes Prinzip gefaßt, während die Idee als das Mittel gilt, vermöge dessen sich das Ich des Stoffes zu bemächtigen weiß; Resultat des Bemächtigungsprozesses sind die Welten, die durch das Erkennen, das sittliche Handeln, die schöpferische Tätigkeit des Genies entstehen: die Welten der Natur, der Freiheit und der Kunst. Die Gegensätzlichkeit des Ich und seiner Welten aber verliert im Gange der Entwicklung allmählich ihren schroffen, unerbittlichen Charakter. Da der Stoff von der Idee immer mehr umfaßt und in sie hineingezogen wird, so müssen entsprechend die Welten immer mehr in das Ich verlegt werden, das Ich muß sie selbst in sich verlegen, es tritt nicht mehr aus sich heraus, um den ihm fremden Stoff zu ergreifen, sondern dieser wird von Anfang an als ein in ihm und von ihm Gesetztes verstanden, so daß auch die Welten zu Sphären des in ihnen sich entfaltenden, dennoch bei sich selbst bleibenden Ichs werden müssen. Dabei wächst aber das Ich aus einem der Gegensätze heraus zur Einheit der Gegensätze, d. h. es entwickelt sich aus einem endlichen zu einem unendlichen, aus einem relativen zu einem absoluten Prinzip. Auf der Bahn, die das idealistische Denken beschreibt, bis es zur vollen

Anerkennung und Ausgestaltung dieses Prinzips gelangt, entfernt es sich an einer Stelle bis zur Gefahr des Bruches mit sich selbst von seinem Ausgangs- und Herzpunkte, dem Ich, und strebt dahin, das Schwergewicht der Absolutheit auf die Gegenseite, d. h. auf die Welt, zu legen. Es ist, als ob sich die Absolutheit des Ichs nur durchsetzen und voll entfalten könnte, nachdem der Welt zuvor alles ihr zukommende Recht und ihr Anteil an der Absolutheit selbst zugesprochen und gesichert worden wäre. Durch dieses Abschwenken aus der rein idealistischen Linie wird erst ganz klar erkennbar, daß das über die Gegensätzlichkeit gegen die Welt erhabene Ich nicht mehr das endliche oder menschliche, sondern das göttliche Ich ist, das im tiefsten Grunde des menschlichen lebt. Das Denken kommt erst zu seinem Abschlusse, indem es, aus der Welt zu sich zurückkehrend, in sich als sein eigenstes, innerstes Wesen Gott erkennt und aus Gott hinwiederum die Welt sich rekonstruiert: dies ist der große und erhabene Gang, den der deutsche Idealismus zurücklegt. In Kant kehrt das Denken bei sich selber ein, um in sich, im Ich den Grund der Welt zu finden. In Fichte entdeckt es Gott auf dem Grunde des Ich. In Schelling neigt es dahin, unter Uebergehung des Ich Gott unmittelbar in der Welt zu suchen (Annäherung an Spinoza und Bruno), in Hegel endet es damit, aus dem absoluten oder göttlichen Ich die Welt, die Welten zu erbauen. Es gibt kein Stillestehen auf diesem Wege. Wer ihn beginnt, wird in die Bewegung hineingerissen und bis zum Ende fortgetrieben. Es ist ein Wahn, daß der von Kant eingenommene Standpunkt der strengen Forderung logischer „Exaktheit“ deshalb mehr entspräche als der Fichtesche oder Hegelsche, weil er in der „Erfahrung“, in den „Tatsachen“ besser begründet wäre. Diese Kriterien sind überhaupt keine Instanzen für eine Philosophie, die wie die Kantische in den aller Erfahrung und Erfahrbarkeit entrückten Ideen ihre höchsten Prinzipien sieht und sich die Aufgabe stellt, die „Be-

dingungen für die Möglichkeit aller Erfahrung" zu erforschen, zu welchem Zwecke sie sich offenbar über alle Erfahrung erheben muß. Die Forderung logischer Exaktheit aber, isoliert genommen, gibt an sich niemals einen zureichenden Maßstab für die Wahrheit einer Philosophie ab; denn ein System von Gedanken kann außerordentlich konsequent gedacht und dabei doch ganz leer und deshalb auch ganz wahrheitslos sein, ein anderes aber mag trotz vieler Widersprüche oder Dunkelheiten dennoch zu tiefen Wahrheiten gelangen. Um hier eine Entscheidung fällen zu können, gilt es aber in erster Reihe zu verstehen, welche Kräfte die Bewegung hervorgerufen haben, und wie sie im einzelnen verläuft.

II. Methode und Absicht der folgenden Darstellung.

Man kann drei mögliche Arten philosophiegeschichtlicher Darstellungsmethoden unterscheiden, die sich konzentrisch in immer engeren Kreisen um den begrifflich sachlichen Gehalt der Systeme bewegen: die kulturgeschichtliche, die biographische und die systematische.

Die kulturgeschichtliche Methode will die Systeme im Rahmen der Gesamtgeschichte des Geistes behandeln, sie mit dem zeitgenössischen einzelwissenschaftlichen, staatlichen, künstlerischen und religiösen Leben in Verbindung bringen und sie so gleichsam aus dem Mutterboden, dem sie entstammen, erneut hervorgehen lassen. Diese Aufgabe ist ohne Zweifel vom historischen Standpunkte aus die umfassendste, aufschlußreichste. Aber ihrer Bedeutung entspricht die Schwierigkeit ihrer Bewältigung; kaum ein Werk tut den Anforderungen Genüge, die man an ein solches Unternehmen zu stellen berechtigt ist, obwohl einige Schriftsteller den Anspruch erheben, von dieser hohen Warte aus die Dinge gesehen und erfaßt zu haben [1]). Ansätze, Bruch-

1) Z. B. C. Biedermann, Die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsere Zeit, 2 Bde., 1842. W. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie, 2 Bde. 1878—1880, [3] 1904.

stücke, Material dazu gibt es wohl, für die Geschichte der neueren Zeit bis Kant besonders bei Dilthey; für die nachkantische Philosophie sind erst wenig Vorarbeiten vorhanden [1]). Eine „Geschichte des deutschen Geistes" ist noch ein Werk der Zukunft.

Die biographische Darstellung macht die Persönlichkeiten der Denker zu ihrem Mittelpunkte und sucht aus dem Wesen und dem Schicksal der Männer heraus ihre Welt- und Lebensanschauung und deren philosophische Gestaltung zu verstehen. Auch hier wird die Wirklichkeit nur selten der Idee dieser Behandlungsart gerecht. Nicht oft ist es gelungen, Mensch und Werk nahe genug aneinander zu bringen, um sie wechselseitig durcheinander zu erhellen. Das Uebliche ist es, eine im engeren Sinne biographische Abhandlung vorangehen zu lassen und, innerlich wie äußerlich getrennt davon, die philosophische Entwicklung anzuschließen, wie es z. B. Kuno Fischer tut. Eine wahre Biographie, d. h. eine Nachverfolgung des geistigen Erlebens müßte vielmehr die Entstehung und Bildung der Gedanken zum eigentlichen Gegenstande haben, sie müßte eine Geschichte des inneren Werdens der Denkerpersönlichkeit, ihrer Kämpfe, Irrfahrten, Entdeckungen sein und „das Werk" auflösen in die Subjektivität und Innerlichkeit der Seele. Dafür besitzen wir nur wenig Beispiele [2]).

Die dritte Darstellungsart, die systematisch genannte, schlingt endlich den engsten Kreis um den sachlich-philosophischen Gehalt des Geschichtlichen; ihre Methode

1) Außer den Werken von Rudolf Haym und Wilhelm Dilthey ließen sich nennen: Meinecke, Vom Weltbürgertum zum Nationalstaat; E. Kircher, Philosophie der Romantik; E. Cassirer, Freiheit und Form; Ders., Idee und Gestalt.

2) Für das Gebiet des deutschen Idealismus außer Diltheys Monographien über Schleiermacher und den jungen Hegel noch etwa die Bücher von F. Medicus über Fichte; E. Cassirer, Kants Leben und Lehre (Bd. XI der Werke Kants, hrsg. v. E. Cassirer); Rosenzweig, Hegel und der Staat.

kann daher keine rein historische mehr sein im Gegensatze zur systematischen, sondern sie muß beide miteinander vereinigen, sie muß historisch-systematisch oder historisch-kritisch vorgehen. Wie eine solche Vereinigung möglich ist, darüber soll hier nichts ausgemacht werden; das in ihr liegende Problem des Verhältnisses der Philosophie zu ihrer Geschichte ist zu verwickelt und zu bedeutsam, als daß es beiläufig in dieser Einleitung erörtert werden könnte: es erfordert eine Untersuchung für sich, die selbst nur im Rahmen einer systematischen Gesamtanschauung geführt werden kann. Hier mag nur soviel gesagt sein, daß die folgende Darstellung ihren systematischen oder kritischen Standpunkt nicht außerhalb des von ihr Dargestellten einnimmt, sondern daß sie den Maßstab der Prüfung aus der geschichtlichen Entwicklung selbst schöpft. Die systematische Methode läßt sich nämlich auf zweierlei Weise verstehen. Man kann an den philosophiegeschichtlichen Stoff entweder mit der Frage herantreten: was ist absolut wahr und was ist absolut falsch an ihm, oder mit der Frage: was ist wahr an ihm im Sinne der Entwicklung, d. h. im Hinblick auf das Ziel, welches die Entwicklung erreicht? Freilich läßt sich so nur fragen, wenn man, wie es hier geschehen soll, die Entwicklung einer bestimmten Periode des Denkens zum Gegenstande der Darstellung macht. Die Systeme der Idealisten sollen daher hier nicht von irgendeinem systematischen Standpunkte aus kritisiert oder gar „abgeurteilt", sondern sie sollen zum Verständnisse gebracht und in ihrer Entstehung auseinander begriffen werden.

Die historisch-kritische Methode fordert ein Absehen von allen Beziehungen der Philosophie zur geistigen Gesamtkultur, die gerade in der Periode des deutschen Idealismus sehr innige und bedeutsame sind und, wie Windelband es ausgesprochen hat, „das Geheimnis jener Blütezeit" in sich tragen. Sie erfordert ebensosehr ein Fortlassen alles biographischen Materials. Die Entwicklung des einzelnen Den-

kers darf nur soweit verfolgt werden, als sie sich mit der Entwicklung des Denkens der ganzen Epoche deckt. Der große Zug der Gedanken, die von Kant ausgehend bis zu Hegel sich fortbilden, soll zur Darstellung kommen: die Entwicklung des deutschen Idealismus. Daher müssen die einzelnen Denkerpersönlichkeiten als solche hinter den Leistungen, durch die sie an der Entwicklung teilhaben, zurücktreten. Nur so läßt sich die immanente Notwendigkeit des Fortschreitens aufzeigen. Der einzelne Denker wird zum Vertreter der Idee, die in der Entwicklung heranreift und ins Dasein drängt. Die Individualität der gesamten Entwicklungskette bleibt dabei erhalten. Deshalb ist jene immanente Notwendigkeit keine „rein" begriffliche, keine „rein" systematische; die Geschichte der Philosophie hat es nirgends mit „reinen", sondern überall mit historisch individuellen Begriffen zu tun, sie kann eine von der historischen unterschiedene, „rein logische" Notwendigkeit in der Aufeinanderfolge der Gedanken nicht anerkennen, vielmehr bleibt ihr auch als kritischer Problemgeschichte die logische Notwendigkeit zugleich eine historisch nachzuerlebende und nachzuverstehende. Freilich ließe sich diese historische Notwendigkeit in Absonderung aller kulturgeschichtlichen Tatsachen und Einwirkungen sowie aller biographischen Momente nicht aufzeigen, von ihr ließe sich überhaupt nicht sprechen, wenn nicht die Gedanken als Gedanken nacherzeugbar, wenn nicht der systematische Antrieb als solcher rekonstruierbar wäre. Da die Entwicklung des deutschen Idealismus eine D e n k b e w e g u n g ist, da die Systeme im Kampfe der Gründe und Gegengründe entstehen und sich mit den Waffen nicht der rhetorischen Ueberredung, sondern der beweisenden Vernunft durchzusetzen suchen, so muß es möglich und erlaubt sein, alle sonstigen Faktoren, die auf die Entwicklung eingewirkt haben, wie die Charaktere und Temperamente der Denker, ihre rein persönlichen Stimmungen und Erfahrungen ebenso

wie alle in derselben Zeit auftretenden Kulturerscheinungen nur insofern zu berücksichtigen, als sie sich in Motive des Denkens selbst, in Beweisgründe umgewandelt haben; nur soweit ragen sie in die systematisch-historische Untersuchung hinein.

Der deutsche Idealismus von Kant bis Hegel soll in seiner Entwicklung als ein Ganzes erfaßt werden: als eine Linie, die sich einem ihr innewohnenden, aber nur in ihr sich ausprägenden Gesetze gemäß, in einer großartigen Kurve aufschwingt. Die Kraft, aus der diese Bewegung quillt, will die Darstellung nacherleben lassen; sie will die Systeme in statu nascendi auffassen oder sie in diesen Zustand zurückversetzen, sie will die „Lehren" nicht nur ihrem dogmatischen Lehrgehalte nach wiedergeben, sondern sie in den Strom der Entwicklung, in den Ursprung des lebendigen Geistes zurücktauchen und aus diesem flüssigen Elemente wiederum gestaltet hervorgehen lassen. Auch zu diesem Zwecke wird sie jedoch nicht auf das „Erlebnis", nicht auf die Entstehung der Gedanken in der Seele, im „Leben" des einzelnen Denkers zurückgehen, sondern sie wird sich allein im Medium des Denkens selbst aufhalten. Sie wird zu zeigen haben, wie der Gedanke von Stufe zu Stufe vorwärtsdrängt, wie er einem Ziele zueilt, und wie das Ziel gleichsam jeden Tritt beflügelt. Daher ist schon der Anfang mit Rücksicht auf das Ende zu betrachten, und der Zweck dieses entwicklungsgeschichtlichen Versuchs ließe sich auch dahin ausdrücken: es soll geschildert werden, wie aus der Kantischen Vernunftkritik die Hegelsche Philosophie des Geistes erwächst, welche Veränderungen und Erweiterungen die ursprüngliche Gestalt des deutschen Idealismus erfährt, um diese ihre letzte Formung zu finden.

Die historische Erforschung der idealistischen Systembildungen ist in ein neues Stadium getreten, seit man damit begonnen hat, die bisher unveröffentlichten Manuskripte der großen Systematiker ans Tageslicht zu ziehen. So haben

die Herausgabe der Jugendschriften Hegels, seines ersten Jenenser Systems, die erneuerte Bearbeitung der geschichtsphilosophischen Vorlesungen, die Beiträge des Hegel-Archivs unsere Kenntnis der Entwicklung des Hegelschen Denkens vielfach bereichert und vertieft, so ist durch die Entdeckung jenes sonderbaren Blattes von Hegels Hand nicht nur die Entstehung des Schellingschen Systems, sondern des Systemgedankens im deutschen Idealismus überhaupt, blitzartig erhellt und die Frage des Verhältnisses von Schelling und Hegel neubelebt worden [1]); so ist weiterhin durch die Mitteilung der Jenaer Kollegnachschrift der Fichteschen Vorlesung über die Wissenschaftslehre von 1797 [2]) und schon vorher durch die „Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre" von Kabitz, sowie durch andere, kleinere Publikationen unser Wissen um die Genesis der Fichteschen Philosophie erweitert worden. Und noch harren viele ungedruckte Manuskripte, besonders aus Hegels Feder, der Jenaer Zeit entstammend, der Veröffentlichung [3]). Unter diesen Umständen kann es als ein vermessenes Vorhaben, es kann als eine unzeitgemäße Unternehmung erscheinen, das Ganze des deutschen Idealismus entwicklungsgeschichtlich zu behandeln, da die Akten über die einzelnen Stufen dieser Entwicklung noch nicht geschlossen, die historischen Einzelprobleme noch nicht gelöst sind, da alle bis-

1) Vgl. F. Rosenzweig, Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. (Sitzungsber. d. Heidelbg. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., 1917, 5. Abhandlg). — Auch die Rolle, die Hölderlins Anregungen bei der frühesten Konzeption der Systeme Schellings und Hegels gespielt haben, ist zu einem wichtigen, bisher noch ungeklärten Problem der deutschen Geistesgeschichte geworden. Vgl. Cassirer, Idee und Gestalt 1921, 111 ff., bes. 130.

2) Siegfried Berger, Ueber eine unveröffentlichte Wissenschaftslehre J. G. Fichtes (Marburger Diss. 1918).

3) Ueber das Handschriftenmaterial zur Geschichte der nachkantischen Philosophie s. Misch und Nohl in Kant-St. XVII (1912), 111 ff.

herigen Ansichten über den Zusammenhang der Denker und der Gedanken anscheinend im Begriffe stehen zu veralten, alle Fragen, welche diese Geschichtsperiode stellt, heute in der Schwebe sind und bestimmte Antworten noch nicht gestatten. So könnte man gegen den Plan dieses Versuches, ein zusammenfassendes Bild der Periode zu geben, einwenden, er sei im Augenblick unzulässig, weil verfrüht, die Lage der Forschungsergebnisse fordere für jetzt Beschränkung, sie verlange Vertiefung in Einzelheiten, Aufklärung der bestehenden Dunkelheiten, Durcharbeitung des unveröffentlichten Materials. Man kann hinzufügen, die Gesamtentwicklung sei in unüberbietbarer Weise durch Joh. Ed. Erdmann erschlossen, durch Kuno Fischer sowie durch Windelbands Jugendwerk „Die Blütezeit der deutschen Philosophie" (2. Band der Geschichte der neueren Philosophie) einem größeren Publikum zugänglich gemacht worden, und diese Werke, zu denen sich neuerdings noch der mit bewährter Meisterschaft geschriebene dritte Band von Cassirers Geschichte des Erkenntnisproblems gesellt hat, seien für das Studium zureichende Hilfsmittel, das Bedürfnis einer neuen Darstellung sei nicht vorhanden.

Wenn der folgende Versuch dennoch ein Daseinsrecht für sich in Anspruch nimmt, so wird es ihm durch die systematische Absicht, die ihn leitet, und durch den Augenblick, in dem er hervortritt, verliehen.

Zwar ist der deutsche Idealismus als Epoche eine Gestalt der Geschichte geworden, seine Gedanken aber leben, sie beginnen lauter und lauter zu uns zu sprechen, wir fühlen alle, daß wir auf diese Stimmen hören müssen, wenn sie nicht zu Anklägern in uns selber werden sollen. Das 19. Jahrhundert hat nach dem „Zusammenbruch" der spekulativen Philosophie zwar nie aufgehört, die Namen der großen Denker zu preisen — die herrschende Wissenschaft aber sah in ihnen nur Phantasten und Schwärmer und wußte mit ihnen nichts anzufangen. Heute haben wir erkannt, daß diese „trunkenen Begriffsdichter" nicht nur in tief-

sinnigen, dem nüchternen Verstande unfaßlichen und anstößigen Orakelsprüchen geredet, sondern daß sie eine ernst zu nehmende, schwere und harte Denkarbeit geleistet haben, der gegenüber alle folgende schülerhaft ist; wir sehen ein, daß der absprechende Eigendünkel der vergangenen Jahrzehnte seiner selbst gespottet hat, ohne zu wissen wie, und daß wir nichts Besseres tun können, als bei diesen „Romantikern" zu lernen, was nüchtern-scharfes Denken bedeutet, und welche Kühle des Verstandes dazu gehört, um der Glut geistiger Leidenschaft einen solchen Ausdruck zu verleihen. Wir beginnen heute wieder zu ahnen, daß die Philosophie ihren Maßstab der Wissenschaftlichkeit nicht den nicht-philosophischen Wissenschaften entnehmen darf, wenn sie nicht dem Schicksal anheimfallen will, durch solche Anforderung ihre eigene wissenschaftliche Form vielmehr gerade einzubüßen; wir beginnen zu verstehen, daß die spekulativen Systeme in einem unerreicht hohen Grade diejenigen Eigenschaften besitzen, die das Wesen philosophischer Wissenschaftlichkeit kennzeichnen.

Noch ein weiterer Gesichtspunkt ist geltend zu machen, der uns heute dazu bestimmen sollte, bei den deutschen Idealisten wieder in die Schule zu gehen. Der wissenschaftliche Geist beginnt, sich mit fieberhafter Spannung auf die zentralen Probleme der Weltanschauung zu richten, denen er lange vorsichtig aus dem Wege gegangen ist, er fängt an, wieder zu fordern, daß die Philosophie „Gehalt" haben müsse. Die von Kant gestellte Frage: ist Metaphysik möglich, die in den letzten Jahrzehnten keine ernsthafte Aufmerksamkeit mehr für sich in Anspruch nehmen zu dürfen schien, weil es nämlich für ausgemacht galt, daß sie negativ zu beantworten sei, drängt sich heute wieder in den Vordergrund. Es ist ein offenes Geheimnis, daß unsere Zeit nach einer wissenschaftlichen Lösung der metaphysischen Probleme verlangt, daß sie sich danach sehnt, sich im Inner-

sten des denkenden Geistes eine Heimat zu gründen, sich den ihr gemäßen begrifflichen Ausdruck für ihr Lebens- und Weltgefühl zu schaffen. Will sie dabei nicht dilettantisch verfahren oder in bloßen Deklamationen stecken bleiben, so muß sie sich aufs neue an den Systemen schulen, deren Schöpfer von demselben Drange beseelt waren; sie muß lernen, über die metaphysischen Gegenstände wieder wissenschaftlich zu denken.

So gewinnt nicht nur die Periode der nachkantischen spekulativen Systeme, sondern der Ausgangspunkt der Entwicklung des deutschen Idealismus, die kritische Philosophie selbst, eine neue Anziehungskraft. Ist es Kant wirklich gelungen, den Beweis zu führen, daß Metaphysik unmöglich ist? Hält die Lehre von den Grenzen unserer Erkenntnis einer historisch-systematischen Beurteilung stand? Oder haben die Nachfolger recht, die den idealistischen Gedanken über den kritizistischen triumphieren und aus dem Scheiterhaufen der durch Kant gerichteten und verurteilten spekulativen Philosopheme der Menschheit den Phönix einer neuen Metaphysik hervorgehen lassen? — Der moderne Kantianismus ist in eine Krise eingetreten. Er geht einem schweren Kampfe entgegen. Wenn auch der spekulative Trieb in ihm selbst niemals völlig erstickt gewesen ist, wenn auch die Marburger Kantianer trotz heftigster Bekämpfung der Systeme Fichtes und Hegels sich dennoch in vieler Hinsicht ihnen wieder genähert haben, wenn auch in der Windelband-Rickertschen Schule das Streben über Kant hinaus immer mächtig war und die Neigung bestand, das Denkgut Fichtes und Hegels für die Auslegung und Neuprägung der Transzendentalphilosophie zu verwerten [1]), so war man sich

1) So umspannt insbesondere das System von Heinrich Rickert die ganze Weite einer Kulturphilosophie, wie sie von den spekulativen Denkern, vor allem von Hegel errichtet wurde, ja Rickert erklärt ausdrücklich, daß ihm „Kant und sein System für die Probleme der Weltanschauung heute nicht mehr genügt“ und weist auf Goethe

dennoch beiderseits in der Ablehnung der spekulativen Metaphysik einig, man war überzeugt, daß Kant hinsichtlich der Frage nach den Grenzen der Erkenntnis ein für allemal die entscheidende Antwort gegeben habe.

Ist Metaphysik unmöglich? Was überhaupt ist Metaphysik? Das vorliegende Werk möchte der Diskussion dieses für alle Philosophie entscheidendsten, für den Menschengeist überhaupt brennendsten, ihn am tiefsten bewegenden Problemes dienen, soweit eine historische Arbeit das vermag. Es wird sich daher diesem systematischen Zwecke entsprechend vorzugsweise mit den Hauptdenkern und den Hauptgedanken der Epoche beschäftigen. Ohne systematische „Deutungen" zu vollziehen, ohne die Systeme zu „systematisieren", will es zunächst einmal das schlichte Verständnis der spekulativen Denkmotive und Denkergebnisse fördern, den heute Lebenden den Zugang zu den metaphysischen Gedankengebäuden der deutschen Idealisten erleichtern und dadurch das Philosophieren der Gegenwart befruchten. An der Bewertung der Systeme im großen wird die Veröffentlichung dieses oder jenes noch ungedruckten Manuskriptes kaum etwas ändern können; die Frage, ob der transzendentale Gedanke auf dem Wege von Kant zu Hegel sich fortentwickelt und vertieft hat, oder aber, ob seine ursprüngliche, von Kant verkündete Wahrheit bei den Nachfolgern wieder verloren gegangen ist, ob sie das durch Kant über die Metaphysik verhängte Veto mit Unrecht umgestoßen haben, läßt sich unabhängig von der historischen Einzelforschung untersuchen. Die Entscheidung hängt nicht so sehr davon ab, wer bei der Entdeckung oder Ausgestaltung dieses oder jenes Gedankens der Führende oder Anregende war, nicht so sehr davon, wie die einzelnen

---

hin, als auf den „in gewisser Hinsicht Hegel geistesverwandten Dichter". (System der Philosophie, erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie, 1921, XII.) Vgl. auch Windelband, Einl. i. d. Phil., 1914, 2 f., 16 f., 213 u. a.

Anschauungen in den einzelnen Denkern entstanden sind und sich gewandelt haben, sondern vielmehr von einer sachlichen Ergründung und kritischen Beurteilung des ideellen Gehalts der Problemlösungen, von dem Verständnis der spekulativen Systemmotive und ihrer Auswirkung in den die Entwicklung entscheidend bestimmenden Schriften.

Deren Darstellung und Auslegung macht sich daher dieser historisch-systematische Versuch zur Aufgabe. Er will jenes Wort: Kant verstehen heißt über ihn hinausgehen, in die Tat umsetzen. Er will den Kantianern die Augen dafür öffnen, daß die großen Nachfolger Kants über ihn hinausgegangen sind, weil sie ihn verstanden, — weil sie ihn besser verstanden haben, als er sich selbst verstand. Es gibt keinen kürzeren Weg, zu einer gerechten Würdigung der spekulativen Systeme zu gelangen, als den, die kritische Philosophie ihren eigenen, tiefsten Motiven nach durchzudenken: der Weg, den die Geschichte gegangen ist, muß heute noch einmal in historisch-systematischer Absicht zurückgelegt werden. Daher wird dieser Versuch mit einer kritischen Darstellung der Kantischen Philosophie beginnen und aus ihr die folgende Entwicklung herauswachsen lassen. Die Geschichte des deutschen Idealismus kann weder derjenige, der vom Standpunkte Hegels aus auf Kant vornehm herabblickt und dessen „Reflexionsphilosophie" als die Schöpfung eines beschränkten Kopfes betrachtet, noch derjenige, der allein die Kantische Vernunftkritik als wissenschaftlich ernst zu nehmende Leistung bewertet, alles Folgende aber als „Abfall" und Rückfall in ein durch Kant ein für allemal überwundenes, „metaphysisches", unwissenschaftliches Philosophieren verwirft, wahrhaft verstehen und kritisch durchdringen. So einseitig sind aber bisher fast alle Historiker verfahren. Die Kantianer haben in den Spekulationen der Nachfolger höchstens die Bereicherung an Stoffgebieten anerkannt, welche der Idealismus durch sie erfahren hat, sie haben aber die Methodik Kants als die

allein strenge und zuverlässige behauptet [1]), die Hegelianer dagegen waren mit ihrem Denken zu dogmatisch in Hegel verwurzelt, als daß die Kantische Philosophie für sie die Bedeutung hätte haben können, die sie jetzt nach jahrzehntelanger Herrschaft des Neukantianismus besitzt. Deshalb wird dem Historiker, der die Notwendigkeit des Fortschreitens aus der Vernunftkritik heraus aufzeigen will, heute eine bisher ungekannte Aufgabe gestellt. Er hat mit Rücksicht auf das durch die moderne Kantforschung sowie durch die neukantische Bewegung vertiefte Verständnis Kants den Zusammenhang zwischen ihm und seinen Nachfolgern im positiven wie im negativen Sinne neu zu ergründen [2]). Diese Aufgabe ist es, welche das vorliegende Buch lösen will. Es stellt sich daher nicht von vornherein auf den Standpunkt Hegels, sowenig es auf dem Kants verharrt; es wird vielmehr dartun, daß gerade derjenige, der sich bemüht, die kritische Philosophie aus ihr selbst heraus zu verstehen, über sie hinaus- und fortgetrieben wird zu den Spekulationen der Nachfolger [3]).

1) Nach dem Urteile Cassirers scheint die nachkantische Bewegung für den ersten Blick keine „Entwicklung", sondern „Auflösung und Zerfall" der Kantischen Philosophie zu bedeuten. Aber näher zugesehen trifft dieses Urteil nur ihren „Schulbegriff", während sie ihrem „Weltbegriffe" nach sich in den Systemen der Nachfolger entfaltet hat und aus ihnen „nur um so klarer und befestigter hervortritt". Trotz dieser Anerkennung, die C. den spekulativen Systemen zollt, bekennt er, „sich schließlich auf die Methodik Kants, als das eigentlich sichere Fundament, von allen Seiten her zurückgewiesen" zu sehen, wodurch er jene positive Aeußerung in hohem Maße wieder einschränkt. Statt eine Entwicklung zuzugeben, sieht er vielmehr als geschichtliches Verdienst dieser Lehren nur an, daß sie „den Problemkreis Kants und der kritischen Philosophie erweitert haben." (Gesch. d. Erkprobl. III, 1920, Vorwort und Einleitung.)

2) Eine in mancher Hinsicht noch heute beachtenswerte Darstellung der Kantischen Philosophie gibt H. Ulrici, Geschichte und Kritik der Prinzipien der neueren Philosophie, 1845.

3) Ein Ansatz zu der hier verfolgten Absicht findet sich in

Aus den bezeichneten methodischen Richtlinien und aus der Absicht dieses Versuches ergibt sich die nähere Art der Behandlung des Stoffes. Zunächst regelt sich dadurch die Auswahl der Denker und Denkgebilde. Nur wer sich an der in Hegel ausmündenden Entwicklung beteiligt hat, gehört in die Darstellung hinein. Daher scheiden ohne weiteres Denker wie Schopenhauer und Herbart aus. Obwohl beide zeitlich mit ihren Hauptschriften in die Epoche von 1781 bis 1821 hineinfallen, liegen ihre Systeme dennoch außerhalb der hier zu schildernden Gedankenbewegung. Schopenhauer ist seiner ganzen Physiognomie nach ein Vertreter der nachhegelschen Philosophie, wie auch sein Hauptwerk (1819) erst zu wirken begann, nachdem sich der deutsche Geist von Hegel abgewandt hatte. Selbst wenn man einräumt, daß Schopenhauers Grundbegriffe aus der Vorratskammer Fichtes und Schellings entlehnt sind [1]), wäre er doch nur als ein Seitentrieb am Baume des deutschen Idealismus anzusehen, der dem Wuchs des Stammes keine bestimmende Richtung verliehen hat. Wer aber Schopenhauer für den wahren Erben und Nachfolger Kants hält, für den er sich selber ausgab, wird zugestehen, daß er sich keinesfalls an der Entwicklung des Denkens von Kant bis Hegel beteiligt hat, daß seine Lehre sich auf einer anderen Linie bewegt. Das Gleiche gilt für Herbart. Man mag auch ihn einen „Idealisten" nennen [2]), — so ist er es doch in einem ganz anderen Sinne als Kant, Fichte, Schelling und Hegel [3]), wie er auch von diesen Denkern unberücksichtigt geblieben ist.

neuester Zeit bei J. Ebbinghaus, Relativer und absoluter Idealismus, 1910.

1) Vgl. Herbarts Kritik an Schopenhauer. XII, 369—391. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie II [3], 353.

2) Windelband, Geschichte der Philosophie [3] 465 ([9] und [10] 479).

3) Vgl. H. Nohl, Die deutsche Bewegung usw. Logos II (1911/12), 359. — Fichte ist auf Herbart, der in Jena sein Schüler war, aufmerksam geworden (Herbart, XII, 3—37). Vgl. auch Fichte N. III, 395.

Schwieriger gestaltet sich die Frage, inwieweit der „spätere" Fichte und der „spätere" Schelling in die Darstellung aufzunehmen sind. Zwar gilt auch für sie ohne Zweifel, daß sie an dem Werdegange des idealistischen Gedankens, wie er in Hegel seine äußerste Zuspitzung und Vollendung erfährt, nicht mehr teilgenommen haben. Aber, wird man sagen, die Formung, die sie selbst in ihrer eigenen Entwicklung diesem Gedanken gegeben haben, darf aus der Geschichte des Idealismus nicht fortgelassen werden, ohne daß seinem Organismus dadurch bedeutende Glieder ausgerissen werden, und er also verunstaltet wird. Es liegt jedoch nicht in der Absicht dieses Buches, die Geschichte des Idealismus in ihrer gesamten Fülle zu verfolgen. Nicht extensiv, sondern intensiv will es verfahren. Es will ein geschichtliches Bild des Kampfes entwerfen, der den Inhalt der Epoche ausmacht, und dieser Kampf spiegelt sich deutlich genug in der Aufeinanderfolge des Hervortretens der bedeutendsten Schriften wider. Fichte verstummt und beteiligt sich als Schriftsteller an der wissenschaftlichen Bewegung nicht mehr, nachdem Schelling mit seinem System des transzendentalen Idealismus hervorgetreten ist; die späteren Vorträge über die Wissenschaftslehre bleiben ungedruckt, nur noch populäre Aufsätze und Reden werden von ihm veröffentlicht. Schelling hört zwar nach dem Erscheinen der Phänomenologie des Geistes nicht sofort auf, mit der Feder zu wirken, aber seine Schöpferkraft läßt fühlbar nach, er gibt nur noch e i n e größere systematische Schrift zum Druck [1]). In seinen Arbeiten ist nicht mehr der große Schwung, der die früheren kennzeichnet: er hat die hell beleuchtete Zone, die im Lichte der Weltgeschichtlichkeit liegt, durchschritten, er ist in den Schatten getreten. Diese Tatsachen haben einen in der Bewegung selbst begründeten Sinn. Der Kampf

1) Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809).

der Geister vollzieht sich einem unerbittlichen Schicksal gemäß, demzufolge der Sieg von dem einen zum andern Denker überspringt. Wir sehen die Streiter antreten, einen nach dem anderen, wir sehen, wie sich immer an einem Orte des Schlachtfeldes alle Kräfte sammeln, wie hier und hier allein um den höchsten Preis gerungen wird. Dieses Epos gilt es zu schildern. In seinem Fortgange prägt sich die immanente Notwendigkeit des Fortschrittes aus, der von Kant zu Hegel führt. Daher hat sich das Augenmerk der Darstellung allein auf die Punkte zu richten, die jeweils die Brennpunkte des Kampfes sind. Nur so kann es gelingen, diese einzigartige Denkbewegung wieder lebendig zu machen.

Es mag untunlich sein, heute davon zu sprechen, daß die „metaphysischen" Probleme im Vordergrunde der Ausführungen stehen werden, denn noch schweben Wort und Sache im Unbestimmten, von der Parteien Haß und Gunst verwirrt. Dennoch wird manchem dieser Ausdruck sagen, worauf die folgende Arbeit das Hauptgewicht legt — es läßt sich schwerlich ein anderer, besserer finden, um den Kern dessen zu bezeichnen, was alle Philosophie im Grunde anstrebt. Es ist ein deutlicher Beweis für die Universalität dieser Probleme, daß ihre Lösung bald mehr im Gebiete der Erkenntnistheorie, bald mehr in dem der Ethik oder der Aesthetik oder der Logik gesucht wird — gerade die Verlegung des metaphysischen Schwerpunktes aus dem einen ins andere Gebiet ist bezeichnend für die Entwicklung der Probleme von Kant bis Hegel und macht zum guten Teil das Wesen ihrer Geschichte aus. Die „Hauptgedanken" sind diejenigen, die das metaphysische Problem zu ihrem Gegenstande haben. Es bildet den Nerv der historisch wirksamsten Schriften, der drei Kritiken Kants, der Wissenschaftslehre Fichtes, der Naturphilosophie Schellings und seiner beiden großen Systemdarstellungen (des transzendentalen Idealismus und der

sogenannten authentischen von 1801), der Phänomenologie. Logik und Enzyklopädie Hegels. Mit diesen Werken und ihrem Verhältnis zueinander wird sich daher die folgende Darstellung in erster Reihe beschäftigen. Es darf nicht als Vorwurf gelten, daß „die geschichtliche Arbeit immer wieder auf die Wissenschaftslehre von 1794 konzentriert wird“ [1]). Denn wenn es gewiß auch richtig ist, daß Fichte die Darstellung seiner Wissenschaftslehre als eine Lebensarbeit ansah, daß ihre erste Ausführung ihn nicht befriedigte, so bleibt dennoch die erste Gestalt diejenige, die den Kantischen Gedanken auf eine neue Stufe emporriß, die den Durchbruch ins Spekulative vollzog und damit der folgenden Entwicklung die Bahn wies. Die Wissenschaftslehre von 1794 ist das Werk, welches auf die Zeitgenossen den größten Einfluß ausübte, Schelling in seinen Bann zog und untilgbare Spuren in Hegels Geist hinterließ. Deshalb wird sie immer als ein klassisches Buch gelten. Wer Fichte kennen lernen will, wird freilich bei ihr nicht stehen bleiben dürfen. Wer aber die Entwicklung des deutschen Idealismus ins Auge faßt, für den muß sie der Markstein sein und bleiben, der Wendepunkt, der die nachkantische, die spekulative Epoche von der im engeren Sinne Kantischen, die ihr voranging, scheidet. Auch hat die historisch-kritische Arbeit sich noch lange nicht eindringlich genug auf dieses bahnbrechende Buch gerichtet. „Die Geistesfunken sprühen“ [2]) in ihm noch heute, die Probleme, die es anrührt, sind noch lange nicht erschöpft, — sie werden voraussichtlich die denkende Menschheit noch lange, sie werden sie immer in Atem halten. Man ist noch weit davon entfernt, dieses Buch auch nur verstanden zu haben. Vielleicht ist heute der Augenblick gekommen, wo man es wagen darf, sich ihm wieder ernsthaft zuzuwenden, wo man fähig geworden ist, seine Bedeutung zu würdigen.

1) S. Berger, Ueber eine unveröffentlichte Wissenschaftslehre usw., 4.

2) Fichte an Reinhold am 21. 3. 1797, L. u. B. ²II, 236.

Die problemgeschichtliche Methode erlaubt eine doppelte Art der Durchführung. Man kann den Versuch machen, die Probleme nach sachlichen Gesichtspunkten zu Problemgruppen zusammenzuordnen, und dann die Entwicklung dieser verschiedenen Themen jedesmal durch die ganze Epoche hindurch verfolgen, oder man kann den problemgeschichtlichen Faden durch die Darstellung der einander sich verdrängenden, zeitlich folgenden Systeme hindurch festhalten. Nach der ersteren Art hat Windelband seine einbändige Geschichte der Philosophie abgefaßt. Die großen Vorzüge einer solchen Sichtung und Schichtung der Probleme sind nicht zu verkennen. Allein die Entwicklung des deutschen Idealismus bietet keine günstigen Möglichkeiten für eine derartige Gruppierung. Den ihr gewidmeten Abschnitt teilt Windelband in die drei Paragraphen ein: das Ding an sich, das System der Vernunft und die Metaphysik des Irrationalen. Sachlich läßt sich aber das Ding an sich-Problem von dem des Vernunftsystems gar nicht trennen; es bleibt daher auch recht willkürlich, was unter dem einen oder andern Titel z. B. von Fichtes Gedanken untergebracht ist, ja, der systematische Kern der Probleme wird durch die Zerreißung eher verhüllt als herausgestellt. Die Metaphysik des Irrationalen hat, wie oben gesagt wurde, aus der Entwicklungsgeschichte des Idealismus von Kant bis Hegel überhaupt auszuscheiden. Doch auch jede andere Zerteilung des Stoffes, etwa in theoretische und praktische oder in natur- und geistesphilosophische Probleme, scheitert daran, daß das Verhältnis dieser Problemgruppen zueinander im Verlaufe der Entwicklung sich wandelt, und daß in der Art dieser Wandlung gerade der wesentliche Gehalt der Entwicklung liegt. Daher bleibt das zweitgenannte Verfahren, der zeitlichen Folge gemäß die Probleme zu entrollen, ihre Verschlingungen und Entwirrungen aufzuzeigen, hier das einzig mögliche. Dabei darf ein Hinüberspringen von dem einen zum andern Denker, wenn die zeitliche Folge ihrer Schriften

es verlangt, nicht vermieden werden. Die Kantische Philosophie hat sich gebildet, ohne daß ein Nachfolger in sie eingegriffen hätte; die Hegelsche wiederum hat sich erst zu entfalten begonnen, als die systemschaffende Kraft Schellings schon erloschen war, so daß sie sich ohne Störung nach allen Seiten hat ausbreiten und in sich selbst vollenden können. Die Fichtesche und Schellingsche Philosophie dagegen haben sich gegenseitig gedrängt und gestoßen. Dem muß die Betrachtung Rechnung tragen.

Erster Abschnitt.

Die Vernunftkritik.

Platons Ideenlehre und Kants transzendentale Logik.

Die Kantische Philosophie kann man, alle Beziehungen beiseite lassend, die sie mit der ihr unmittelbar vorangehenden verknüpfen, als eine Erneuerung des Platonischen Idealismus aus deutschem Geiste ansehen. Man hat neuerdings versucht, im umgekehrten Verfahren, das Verständnis für Plato dadurch zu vertiefen, daß man die Kantischen Gedanken bei dem Griechen wiederfinden wollte [1]). Ohne Zweifel wird man Plato dadurch gerechter, als wenn man ihn von minder hohem Standpunkte aus, wie es so oft geschehen ist, betrachtet. Man darf sich nur nicht verführen lassen, über dem Gleichen das Verschiedene zu übersehen. Der deutsche Geist unterscheidet sich von dem griechischen dadurch, daß er den Idealismus in die Innerlichkeit des Subjekts versenkt, daß er im Gemüte, im Selbst und nicht am überhimmlischen Orte die Ideen wahrnimmt, oder da-

1) Als erster tat dies H. Cohen in seiner Schrift: Platos Ideenlehre und die Mathematik 1878, ihm schloß sich Natorp in „Platos Ideenlehre" 1903, N. Hartmann in „Platos Logik des Seins" 1909 und S. Marck (Die Platonische Ideenlehre in ihren Motiven 1912) an. Vgl. auch Natorp, Ueber Platos Ideenlehre, Vortrag der Kant-Ges. 1914 und O. Wichmann, Plato und Kant 1920.

durch, daß er nicht die Ideen, sondern das Bewußtsein der Ideen zum letzten Prinzip alles Erkennens macht. Trotzdem ist es in einem bestimmten Sinne erlaubt, Kant den Erneuerer der Platonischen Philosophie zu nennen, denn er ist es, der zuerst dem deutschen Denken wieder die Richtung auf das von Plato entdeckte Reich der Ideen gab, und die wunderbare Verschmelzung des deutschen und griechischen Geistes anbahnte, die sich in Hegel vollzog. Dasselbe Motiv, das zur Schöpfung der Platonischen Ideenlehre geführt hat, leitete auch Kant bei der Begründung seiner Transzendentalphilosophie. Dieses Motiv macht sich bei der Platonischen Besinnung auf die Möglichkeit der Erkenntnis geltend. Wenn es Erkenntnis des Seienden geben soll, so muß in den veränderlichen und vergänglichen Dingen etwas sein, das beharrt; dies Beharrende muß als das wahrhaft Seiende betrachtet werden, d. h. als das, worüber wahr geurteilt werden, was zum Gegenstande eines allgemeingültigen Wissens gemacht werden kann. Allgemeingültige Urteile aber lassen sich nur über allgemeine Gegenstände fällen, nicht über das einzelne Ding, das bei seiner Veränderlichkeit und Vergänglichkeit eine rationale Erkenntnis nicht gestattet. Die Wahrheit wechselt nicht, sondern ist ewig; so muß auch das, worüber die Erkenntnis zur Wahrheit gelangen will, ein Ewiges sein. Das wahrhaft Seiende, das seiend Seiende, wie Platon sagt, muß daher von der Allgemeinheit des Begriffes sein, über den das Wissen Wahres aussagt: dies Seiende, welches das wahre Wesen aller einzelnen Dinge ausmacht, nennt Plato Idee. Die Idee ist daher zugleich logischer Allgemeinbegriff, logisches „Subjekt" eines Urteils und in den Dingen seiende und wirkende Substanz. Sie ist eine logisch-ontologische Wesenheit. Um die historischen Umstände zu berücksichtigen, unter denen in Kant die Platonische Ideenlehre wiedererwacht, ist ein kurzer Rückblick auf den Zustand, in dem er die Metaphysik antraf, notwendig.

Die gesamte neuere Philosophie steht seit der Renaissance unter dem entscheidenden Einfluß der mathematischen Naturwissenschaft, dem sich weder der Rationalismus noch der Empirismus, weder idealistisch noch realistisch gesinntes Denken entziehen können. Die Verdrängung der griechisch-mittelalterlichen Naturauffassung durch die moderne des Galilei hat ein Verlassen der idealistischen Gedankengänge, wie sie seit Plato und Aristoteles das abendländische Philosophieren beherrschen, im unmittelbaren Gefolge. Man wirft mit der teleologischen Deutung des Natursystems, mit der Lehre von den „substantiellen Formen" zugleich die Ideenlehre über Bord. Selbst Leibniz, der eine Wiederanknüpfung an die griechisch-mittelalterliche Philosophie bewußt anstrebt und in seinen Monaden die Entelechien des Aristoteles zu neuem Leben erweckt, geht doch nicht dazu über, die substantiellen Einheiten als εἴδη oder ἰδέαι, d. h. als Begriffe, als logische Wesenheiten, zu verstehen und so die Metaphysik auf die Logik zu stützen, wie die Griechen es taten, sondern er verbleibt dabei, in seinen Monaden eine Art von letzten Teilen des Naturganzen zu sehen, die er an Stelle der Atome setzen will. Seine Metaphysik bedeutet daher keine Auffrischung des Platonischen, in der Logik wurzelnden Idealismus, sondern den Versuch, die moderne Naturphilosophie der Platonisch-Aristotelischen zu unterwerfen. Naturphilosophie ist seine Metaphysik trotz der Verinnerlichung, die sie dadurch erfährt, daß sie die letzten Einheiten der Natur als seelische Kräfte denkt. Der Ausgangspunkt seines Philosophierens, der Brennpunkt, in dem die Grundbegriffe letzten Endes stehen, wird bei ihm durch die Naturwissenschaft bestimmt, einen wie großen Platz auch immer die logische Besinnung in seinem Denken einnimmt. Platos Blick richtet sich zuerst auf die Ideen, auf die begrifflichen Urbilder alles Seins, und geht erst in zweiter Reihe auf die Natur, die Erscheinungswelt. Leibniz gelangt umgekehrt zur Konzeption der Mo-

naden, um eine Erklärung für die Naturerscheinungen zu gewinnen; die wahre Natur will er denkend erfassen. Da er einsieht, daß die mathematische Naturerkenntnis außerstande ist, ein metaphysisches Naturbild zu begründen, so dringt er über sie hinaus und ruft die Aristotelische zu Hilfe [1]). Denn Aristoteles deutet weit mehr als Plato den Idealismus naturwissenschaftlich aus. Seine *εἴδη* haben den rein-begrifflichen Charakter der *ἰδέαι* in gewissem Sinne eingebüßt; sie sind nicht mehr vorzüglich die Urbilder, nach denen das Denken sich richtet, die allem Denken zugrundeliegen und alles Denken begründen, sondern in höherem Grade die Urkräfte, die alles Geschehen bewirken [2]). Immerhin behalten auch bei Aristoteles die *εἴδη* ihre logische

---

1) S. Philos. Schriften hrsg. v. Gerhardt IV, 477 ff., bes. 478: „Mais dépuis, ayant taché d'approfondir les principes mêmes de la Mecanique, pour rendre raison des loix de la nature que l'experience faisoit connoistre, je m'apperçûs que la seule consideration d'une masse étendue ne suffisoit pas, et qu'il falloit employer encor la notion de la force, qui est tres intelligible, quoyqu'elle soit du ressort de la Metaphysique. .... Au commencement, lorsque je m'estois affranchi de joug d'Aristote, j'avois donné dans le vuide et dans les Atomes, car c'est ce qui remplit le mieux l'imagination. Mais en estant revenu, après bien des meditations, je m'apperceus, qu'il est impossible de trouver les principes d'une veritable Unité dans la matiere seule ..... Donc pour trouver ces unités reelles, je fus contraint de recourir à un point reel et animé pour ainsi dire .... Il fallut donc rappeller et comme rehabiliter les formes substantielles, si décriées anjourd'huy ....“ IV, 393: „.... praeterea cum Platone et Aristotele contra Democritum et Cartesium in corpore aliquem Vim activum sive *ἐντελέχειαν* agnosco, ut ita recte mihi Aristoteles naturam definisse videatur principium motus et quietis .....“ VII, 355: „Ainsi ce ne sont pas les Principes Mathematiques (selon le sens ordinaire de ce terme) mais les Principes Metaphysiques, qu'il faut opposer à ceux des Materialistes. Pythagore, Platon et en partie Aristote en ont eu quelque connoissance ....“

2) Vgl. H. Maier, Die Syllogistik des Aristoteles, 2. Teil, 2. Hälfte, 195 ff.

Wesenheit, sie sind als Formen zugleich gestaltende Naturkräfte und Erkenntnisbegriffe: eben diese Doppelheit erlaubt es, in ihnen metaphysische Substanzen zu sehen und nicht nur Prinzipien der Physik. Die Leibnizschen Monaden dagegen verdanken ihre metaphysische Dignität nicht einem solchen logisch-physischen Doppelsinne — denn sie sind Individuen, daher keine logischen Wesenheiten, keine Allgemeinbegriffe, wie die ἰδέαι und εἴδη —, sondern lediglich ihrer die mathematisch-physikalische Denkungsweise übersteigenden und insofern meta-physikalischen Seinsart. Leibniz gelangt, obwohl er zur Aristotelischen Naturphilosophie zurückstrebt, nicht zu einer Erneuerung des griechischen Idealismus, weil er die Metaphysik nicht aus der Logik, sondern aus der Naturwissenschaft hervorgehen läßt: weil sein Denken, und gerade auch sein logisches und methodologisches Denken, letzten Endes durch das Interesse der Naturwissenschaft gefesselt bleibt. Es ist das eigentümliche und unvergleichliche Verdienst Kants, das wahre idealistische Interesse der Philosophie von dem der Naturwissenschaft getrennt und ganz sich selbst zurückgegeben zu haben: eben dadurch gelang es ihm, den ursprünglichen Kernsinn des Platonischen Idealismus aufs neue herauszuarbeiten. Indem er ihn mit dem deutschen Idealismus der Innerlichkeit verband, entstand eine gänzlich neue Gestalt von Philosophie: die transzendentale.

Kant führt als Erster den Gedanken der Selbstbesinnung des Ich in die Logik ein. Er wird dadurch der Schöpfer einer neuen Logik. Durch die Zurückführung des naturphilosophischen in das Denken der Logik wird die Wiedergeburt der Ideenlehre ermöglicht; durch die Verschmelzung der Logik mit der Selbstbesinnung des Ich erhält diese Lehre ihr neues Gepräge. Bei Leibniz lief die Selbstbesinnung des Ich noch (ebenso wie bei Descartes) auf eine naturphilosophische Metaphysik hinaus: Kant reißt sie gänzlich von aller aus der Naturwissenschaft erwachsenden Speku-

lation los und verknüpft sie mit der logischen Selbstbesinnung des Denkens. Wenn man von Kant als dem Zertrümmerer der Metaphysik redet, so sollte man immer hinzufügen: nämlich der neuzeitlichen, unter dem überragenden Einfluß der Naturwissenschaft entstandenen Metaphysik. Denn die Platonisch-Aristotelische Ideenmetaphysik hat er durch die Wiedererweckung des in der logischen Reflexion wurzelnden Idealismus zum wenigsten ebensosehr fortgeführt und neugestaltet wie zerstört.

Die sittlich-religiöse Herkunft der Kantischen Philosophie.

In der transzendentalen Logik Kants begegnen sich der Platonische Idealismus der logischen Reflexion, die nicht nur formale Logik, sondern Logik des Seins, Reflexion auf die gemeinsamen letzten Gründe des Seins und Erkennens ist, mit dem deutschen Idealismus der Reflexion des Ich auf sich selbst. Dadurch erhält die theoretische Philosophie Kants, seine Erkenntnistheorie, ihre eigentliche Färbung. Das kritische Element, das in ihr zur Macht gelangt, ist dasselbe, das schon bei Plato bestimmend war: das Element der logischen Reflexion, die an die Stelle naturphilosophischer Spekulation tritt. Das metaphysische Problem des Seins auf dem Wege logischer Selbstbesinnung zu lösen — das war der Gedanke, durch den Plato der Schöpfer der Ideenlehre wurde. Die logische Selbstbesinnung zugleich als eine Besinnung des Ich auf sich selbst zu verstehen und die letzten Gründe des Erkennens und Seins nicht als objektive Ideen, sondern als reine Verstandesbegriffe zu erfassen, d. h. als Begriffe, die ihren Ursprung im Ich haben — das ist der Gedanke, durch den Kant der Schöpfer der transzendentalen Logik wird. Wenn es die weltgeschichtliche Tat des griechischen Geistes gewesen ist, den philosophischen Gegensatz von Idee und Sinnenwelt herausgearbeitet und das Denken in der Reflexion auf sich selbst als das Denken der Idee er-

kannt zu haben, so ist es die des deutschen Geistes, den tieferen Gegensatz von Ich und Welt ans Licht gebracht und das Denken in der Reflexion auf sich selbst als das Denken des Ich und des dem Ich zugehörigen idealen Reiches begriffen zu haben. Zur Aufhellung der letzten problemgeschichtlichen Zusammenhänge aber muß daran erinnert und aufs stärkste hervorgehoben werden, daß die Tat des deutschen Geistes dem in ihm lebendig strömenden sittlich-religiösen Urquell entstammt, der in seiner historischen Wirksamkeit durch den christlichen Anschauungskreis bestimmt ist. Die Innerlichkeit des deutschen Gemütes ist mit all ihren Fasern hineinverwoben in diesen Kreis. Hier entspringt, wie die Mystik Eckeharts, die Frömmigkeit Luthers, der Mystizismus Böhmes, so auch die Kantische Besinnung des Ich auf sich selbst. Diese Herkunft der Transzendentalphilosophie darf durch die transzendentale Logik, durch die Erkenntnistheorie nicht verdunkelt werden. Obwohl bei Kant die Selbstbesinnung des Ich zunächst als logische Reflexion auftritt und als solche zur Grundlegung seines Systems dient, so läßt sich doch nicht übersehen, daß der Idealismus des Ich seinem Wesen nach auch bei Kant ein sittlich-religiöser ist. Durch die logische Grundlegung, die ihm durch Kant zuteil wird, durch die Verbindung, die er mit dem Idealismus der logischen Idee eingeht, ist er zum kritischen geworden und hat sich die wissenschaftliche Schärfe und Tiefe erworben, die ihn von aller Mystik und mystischen Naturphilosophie, wie auch von aller naturphilosophischen Metaphysik unterscheidet. Der Platonismus des Denkens läßt Kant über seine idealistischen Vorläufer, über Eckehart und Böhme ebenso wie über Leibniz emporwachsen. Aber dieser Platonismus überwuchert nicht die idealistische Erbschaft der sittlich-religiösen Verinnerlichung. Im Gegenteil: Kant wird nur dadurch die überragende Denkerpersönlichkeit, die in der Weltgeschichte des Geistes Epoche macht, daß in ihm das

Moment der sittlichen Innerlichkeit trotz des Einströmens des Platonischen Idealismus sich behauptet, ja über diesen den Sieg gewinnt. Während das gesamte christliche Denken des Mittelalters dem übermächtigen Anprall der griechischen Begriffe gegenüber es nicht vermochte, das wahre Wesen, die eigene Tiefe des christlichen Glaubens innerhalb der philosophischen Weltanschauung zur vollen Geltung zu bringen, ist durch Kant und den deutschen Idealismus diese weltgeschichtliche Aufgabe gelöst worden. Hier zuerst wird dem Idealismus der *ἰδέαι* und *εἴδη* der ihn überragende Idealismus des Ich entgegengesetzt. Hier zuerst gelingt es, Gott statt als objektive Idee, als reine Form, als erste Ursache und Substanz vielmehr aus der Tiefe des sittlich-religiösen Lebens heraus zu begreifen. Zwar wird der griechische Idealismus mit dem Idealismus des Ich verschmolzen, aber so, daß dabei das Ich den Vorrang behält.

Ichphilosophie und Weltphilosophie.

Die Sphäre der logischen Idee gerät dadurch in Abhängigkeit vom erkennenden, in letzter Hinsicht aber vom sittlich wollenden Ich; denn das Ich wird seinem wahren, tiefsten Wesen nach als sittlicher Wille verstanden. Kant tut den ersten Schritt in dieser Hinsicht: der sittliche Idealismus wird von ihm programmatisch behauptet, aber als System nicht durchgeführt. Erst Fichte ordnet die logische Idee völlig der sittlichen unter, indem er beide im absoluten Ich miteinander verkettet, das absolute Ich aber als absolut sittliches Streben, als Streben um des Strebens willen begreift. Indem die logische Idee dem Ich ein- und untergeordnet wird, steigt zugleich das Ich und seine Sphäre in die Höhenschicht der Platonischen Ideenwelt empor und verdrängt sie. Darin liegt die bedeutsamste und einschneidendste Tat des Kantischen Denkens. Denn dadurch wird der philosophierende Geist gezwungen, an die Stelle des Platonischen Urgegensatzes von Idee und Sinnenwelt als

wesentlicheren und ursprünglicheren den von Ich und Welt, Bewußtsein und Gegenstand, Subjekt und Objekt zu setzen. Während Plato, der diesen Gegensatz nicht kannte, die Ideen als Substanzen dachte, die dem erkennenden Intellekte gegenüberstehen, so wird Kant dadurch, daß er, statt auf die Platonischen Ideen hinzublicken, vielmehr auf den Intellekt zurückblickt, des gewaltigen Unterschiedes inne, der zwischen jenem Hin- und diesem Zurückblicken, zwischen der Welt, dem Sein der Dinge — mag es sich um die sinnlichen der Erscheinungswirklichkeit oder um die intelligiblen, die Ideen handeln — und dem Ich, dem Bewußtsein besteht. Die ganze Tiefe der Kluft, die Plato eröffnete, indem er die Ideen als die unveränderlichen Urbilder des Seins dem Strome des zeitlichen Geschehens entriß und als das Ewige dem Vergänglichen gegenüberstellte, tut sich jetzt von neuem auf zwischen dem Ich und der Welt der Objekte. Abstraktion und Reflexion werden dadurch auf eine Stufe emporgehoben, die hoch über der Platonischen liegt. Plato abstrahierte von der sinnlichen Mannigfaltigkeit der vergänglichen Dinge, aber er behielt in den Ideen die Urbilder zu jenen Dingen zurück. Das Ich, zu dem die Kantische Abstraktion aufsteigt, ist kein Urbild für irgendeine ursprüngliche Erscheinung, es ist in keiner Weise objektiv, es hat kein gegenständliches Sein, es gehört nicht zur Welt, zu keinem Reiche (es sei denn zu einem, das es sich selber schafft). Plato reflektierte auf das erkennende Denken, aber nur auf die logisch-gegenständlichen Begriffe, auf das logische Sein des Erkennbaren und Denkbaren, des Erkannten und Gedachten. Kant reflektiert auf das erkennende und denkende Subjekt, er verkehrt die „natürliche", dem Erkennen sozusagen eingeborene Richtung, er vollzieht die Rück-wendung des Denkens auf sich selbst, die erst im wahren Sinne Re-flexion heißen dürfte.

An die Stelle der Ideenphilosophie setzt Kant die Philosophie des Ich. Der Gegensatz von Idee und Sinnenwelt

erhält dadurch ein neues Gewicht, eine neue Spannung. Auch wenn man ganz davon absieht, daß Plato in seinen frühen Dialogen den Ideen einen mythischen Ort zuweist, an dem sie antreffbar sind, an dem die Seelen vor ihrer Geburt sie geschaut haben, so daß alle Erkenntnis der Ideen auf der Wiedererinnerung beruht, so bleibt der entscheidende Unterschied zwischen der Platonischen Ontologie und der transzendentalen Logik, daß die Ideen ein vom Bewußtsein völlig losgelöstes Sein besitzen und in dieser Hinsicht den Sinnendingen, der Erscheinungswirklichkeit gleichen [1]). Beide gehören, auf den durch Kant erst geprägten Gegensatz Ich und Welt bezogen, durchaus der Welt an. Man darf sagen, daß alles Denken vor Kant ein Denken der Welt war. Erst Kant entdeckt, daß es außer der Welt noch ein Etwas gibt, das zu denken ganz neue Zurüstungen und Einstellungen erfordert. Alles Denken richtete sich bis Kant sozusagen geradeaus, nach vorn: erst Kant biegt das Denken in sich zurück. Die Versuche, die vor Kant unternommen worden waren, das Innere, das Selbst zu ergreifen, gediehen zu keiner logischen Reflexion, sondern blieben im Mystischen und Mystizistischen stecken.

1) Es liegt gänzlich außerhalb des Rahmens dieser Darstellung, die „Platofrage" zu behandeln. Durch die Gegenüberstellung von Ich- und Weltphilosophie soll lediglich der Abstand zwischen Platonischer Ontologie und kritischer Reflexion grob gekennzeichnet werden. Das ontologische Problem spielt in der Entwicklung des deutschen Idealismus selbst eine wichtige Rolle; indem die deutsche Spekulation immer ontologischer wird, verringert sie in gewissem Sinne jenen Abstand wieder. Trotzdem erhält sich als ihr wesentliches Moment die zentrale Stellung des Ich. Das zu betonen ist allein der Zweck der obigen, vorläufigen Betrachtungen. — Daß es schon dem Geiste der griechischen Sprache widerstrebt, die Einstellung auf das Objektive mit der Reflexion auf das Subjekt, das Bewußtsein zu vertauschen, zeigt in einer lehrreichen Abhandlung J. Stenzel, Ueber den Einfluß der griechischen Sprache auf die philosophische Begriffsbildung (Neue Jahrbücher für das klassische Altertum und für Pädagogik, herausg. von Joh. Ilberg, 1921, 160).

Leibniz gab das Ich wiederum der Welt, ja sogar der Natur anheim. Insofern Kant als erster das Ich in die helle Beleuchtung der logischen Reflexion rückt, muß die gesamte Philosophie vor ihm sich der seinen gegenüber abgrenzen und unter einheitlichem Gesichtspunkt zusammenfassen lassen als Ich-lose Philosophie. Aller Unterschied von Rationalismus und Empirismus, Realismus und Idealismus verschwindet zuletzt hinter dem neuen, gewaltigen zwischen Ich-Philosophie und Ich-loser, bloßer Weltphilosophie. Selbst die Versuche, Gott zu begreifen, wie sie von Plato, von Aristoteles und allen ihren Nachfolgern bis ins Mittelalter hinein und bis zur Neuzeit unternommen worden sind, gelangten doch nur dahin, Gott zu einer Ich-losen Substanz, zu einer seienden Idee zu machen. Statt ihn in der Tiefe des Ich zu suchen, versetzten sie ihn in die Welt, mochten sie ihm auch einen Platz „außerhalb der Welt" anweisen, in dem dunklen Gefühle, daß es etwas gäbe, was jenseits alles Gegenständlichen, jenseits alles Substantiellen und kausal Wirksamen liege. Es soll nicht geleugnet werden, daß bei Plato, bei Aristoteles und den späteren Platonikern, bei Augustin, Descartes und Leibniz sich Ansätze dazu finden, die Schranken einer bloßen Philosophie der Welt zu durchbrechen, aber die entscheidende, erleuchtende Einsicht, die das Ich in Gegensatz zu allem bringt, was nicht Ich ist, die das Ich zum Prinzip der Philosophie erhebt, hat erst Kant gewonnen [1]). Erst nachdem durch Kant das endliche Ich in seiner Außerweltlichkeit, in seiner Ueberweltlichkeit herausgehoben war, konnten Fichte und Hegel es wagen, Gott selbst als Ich, als absolutes Ich zu begreifen.

1) Von dem Leibniz'schen Gottesbegriffe sagt Schelling einmal mit Recht: „Bei Leibniz ist alles, was da ist, Nicht-Ich, selbst Gott, in dem alle Realität, aber außerhalb aller Negation vereinigt ist; nach dem kritischen System ist das Ich alles" (I, 215). Dasselbe gilt aber von allen Gottesbegriffen vor Kant.

I. Die kritische Logik.

a) Grundgedanken.

Metaphysik, mathematische Naturwissenschaft und transzendentale Logik.

Will man alle vorkantische Philosophie metaphysisch nennen, insofern sie sich auf die Welt, auf das Seiende richtet, im Gegensatz zur Kantischen, die das Ich, das Bewußtsein zum Mittelpunkte des Denkens macht, so ist es gerechtfertigt, davon zu sprechen, daß Kant durch seine theoretische Philosophie, die in erster Reihe eine Theorie des Erkennens ist, alle Metaphysik, auch die Platonisch-Aristotelische überwunden habe. Es handelt sich aber dabei nicht nur um eine Frage der Bezeichnung, sondern um eine solche problemgeschichtlicher Erkenntnis. Solange die Sphäre der Ideen, zwar von der Welt der Erscheinungen begrifflich scharf geschieden, dennoch wie sie eine Welt von seienden und wirkenden Substanzen darstellt, besteht offenbar eine sehr nahe und wesentliche Beziehung zwischen der Ideenerkenntnis und der Erkenntnis der sinnlichen Dinge oder ihrer Gesamtheit: der „Natur". Es wurde schon erwähnt, daß Aristoteles die naturphilosophische Seite der Ideenerkenntnis stärker herauskehrt, als es Plato tut. Diese Möglichkeit liegt jedoch in dem Wesen der Ideenlehre beschlossen. In gewissem Sinne ist zwischen Naturwissenschaft und Ideenerkenntnis auch bei Plato kein deutlicher methodischer Unterschied: auch bei ihm sind die Ideen die wahren Ursachen des Naturgeschehens, sie sind das, was an den sinnlichen Dingen einzig und allein erkennbar ist; denn erkennbar ist nur das dem Strome des Werdens und der Veränderung Enthobene, das Ewig-Seiende [1]). Den sinnlichen Dingen,

1) Vgl. Natorp, Platos Ideenlehre 1903, 301 ff.

der Erscheinungswirklichkeit entspricht keine mögliche wissenschaftliche Erkenntnis, sondern nur sinnliche Wahrnehmung und „Meinung". Erst die logische Besinnung auf die Ideen ruft das Wissen hervor. Damit hängt es zusammen, daß bei Plato häufig unter den Titel Idee ebensosehr die Begriffe sinnlicher Dinge wie mathematischer Gegenstände oder logische Kategorien fallen. Nur wenn man diese Sachlage sich vergegenwärtigt, kann man verstehen, daß die Entdeckung der mathematischen Naturwissenschaften auch für das philosophische Denken grundstürzend wurde, daß mit ihr das ganze Gebäude der Platonisch-Aristotelischen Philosophie in sich selbst zusammengefallen und gänzlich unbrauchbar geworden zu sein schien. Erst dann kann man aber auch die Wiederaufrichtung dieses Gebäudes durch Kant und zugleich den neuen Grundriß, den es in Anbetracht jenes Zusammenbruches erforderte und von Kant erhielt, voll würdigen.

Die Fähigkeit, auf das Ich zu reflektieren und mit dieser Reflexion zugleich die auf die letzten Gründe des Seins und Erkennens zu verknüpfen, konnte das europäische Denken erst erlangen, nachdem eine Wissenschaft entstanden war, die, ohne philosophisch zu sein, doch eine Aufgabe der bisherigen Philosophie löste, eine Wissenschaft, die, ohne bei der bloßen Wahrnehmung und Meinung stehen zu bleiben, sich doch auf die Erfahrung gründete, eine Wissenschaft also, die, ihrer Verfassung nach rational und empirisch zugleich, die Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens zur Erkenntnis brachte, ohne den Anspruch der Platonisch-Aristotelischen Metaphysik zu erheben, in das „Wesen", in das „wahrhafte Sein" der Dinge einzudringen. Eine solche Wissenschaft ist die exakte, auf Mathematik und Experiment gegründete Naturwissenschaft Galileis. Es ist nur sehr uneigentlich richtig, wenn man die Gesetze der modernen Naturwissenschaft mit den Ideen Platos verglichen

hat [1]). Zwar wird ein Teil dessen, was Plato in seiner Ideenlehre anstrebt, allerdings durch die Erkenntnis der mathematischen Naturgesetze geleistet. Aber Plato war es nicht nur daran gelegen, die Naturerscheinungen wissenschaftlich zu erkennen — wenn man einmal von dem Unterschiede des Anspruchs ganz absieht, den Plato und den die moderne Naturwissenschaft mit dieser Erkenntnis verbinden —, Plato wollte in seiner Ideenlehre nicht nur eine Wissenschaft von der Natur errichten, sondern in erster Reihe eine Wissenschaft von den obersten metaphysischen Gründen des Seins und Erkennens: seine Absicht ging in letzter Linie auf eine Wissenschaft aus, wie Kant sie in seiner transzendentalen Logik geschaffen hat. Daher wird man mit größerem Rechte in den reinen Verstandesbegriffen und Vernunftideen der Kantischen Vernunftkritik die Platonischen Ideen wiederfinden als in den mathematischen Gesetzen der Naturwissenschaft. Aber dies bleibt erhellend in jenem Vergleiche: die naturwissenschaftliche Teilaufgabe der Platonisch-Aristotelischen Philosophie mußte erst anderweitig einmal gelöst sein, ehe es möglich wurde, die übriggebliebene so rein und abstrakt zu formulieren, wie es in der transzendentalen Logik geschieht. Erst nachdem Galilei gezeigt hatte, daß die rationale Wissenschaft von der Natur nicht logisch-dialektisch, sondern mathematisch aufgebaut werden müsse, wurde eine vollständige Loslösung der naturwissenschaftlichen von der logisch-metaphysischen Problemstellung denkbar. Jetzt erst konnte die tiefste Intention der Platonischen Ideenlehre erfüllt, jetzt erst eine Logik begründet werden, die, obwohl metaphysisch, sofern sie die letzten identischen Gründe des Seins und Erkennens sucht, dennoch nicht mehr das Seiende selbst erforscht, eine Logik, die sich bewußt ist, lediglich durch Selbstbesinnung des Erkennens, schärfer, des erkennenden S u b-

1) Windelband, Geschichte und Naturwissenschaft, Rede [3] 1904, 12. (In Präludien 7./8. Aufl. 1921, II, 136.)

jekts auf sich selbst, zu den höchsten Seinsgründen zu gelangen.

Die durch Kant ins Leben gerufene Transzendentalphilosophie gründet sich auf eine solche Logik, die ihrem Wesen nach idealistisch und erkenntnistheoretisch zugleich sein muß. Es ist zweifellos, daß die mathematische Naturwissenschaft den Blick für die von Kant neu entdeckte transzendentale Sphäre, in der die Platonische Ideenwelt ihre Auferstehung feiert, hat schärfen helfen. Indem sie das Denken daran gewöhnte, statt nach Substanzen und Ursachen der Natur vielmehr nach deren mathematischen Beziehungen zu forschen, arbeitete sie einer Logik vor, die auch das Reich der reinen Denkbestimmungen nicht mehr als eine Welt selbständiger, für sich seiender, ideeller Substanzen, sondern als ein System von Setzungen des Ich auffassen lehrte. Es ist historisch wichtig und wertvoll, sich diesen Zusammenhang klar zu machen. Ernst Cassirer hat sich das Verdienst erworben, in seiner Geschichte des Erkenntnisproblems, die Entstehung der Transzendentalphilosophie nach dieser Seite hin erschöpfend behandelt zu haben. Doch darf die historische Bedeutung der mathematischen Naturwissenschaft, so hoch sie auch immer angeschlagen werden mag, nicht dazu verführen, das Denken der transzendentalen Logik dem mathematisch-naturwissenschaftlichen allzusehr anzunähern — eine Gefahr, der die Marburger Schule nicht völlig entgangen ist. Bei aller Verwandtschaft zwischen der Tat Galileis auf naturwissenschaftlichem und der Kants auf philosophischem Gebiete, die zuletzt auf einer gemeinsamen Struktur des modernen Geistes überhaupt beruht, muß doch auch der gewaltige Unterschied der Absicht wie der Methode nachdrücklich betont werden. Keineswegs sucht Kant in seiner transzendentalen Logik nur nach den höchsten und allgemeinsten Naturgesetzen. Selbst wenn Kant sich keine andere Frage als die nach der Möglichkeit einer reinen Naturwissenschaft vor-

gelegt hätte, so bedeutet doch schon die Antwort auf sie sehr viel mehr als die Errichtung einer reinen Naturwissenschaft selbst, die keine Erkenntnis ihrer Möglichkeit in sich schließt.

Kants Denken ist durchaus logisch-dialektisch, wie es das Platonische war, und nicht mathematisch; das bedarf keines Beweises, obwohl es merkwürdigerweise häufig mißachtet worden ist. Die Aufsuchung der höchsten und reinsten „Naturgesetze" geschieht nicht wie in der Naturwissenschaft an Hand des Experiments und durch die „resolutive" und „kompositive" Methode, welche die Erfahrung in mathematische Elemente zerlegt und durch Feststellung der quantitativen Beziehungen dieser Elemente berechenbar macht, sondern sie besteht in einer Analyse der Erkenntnis selbst, die in ihre Elemente zergliedert und als Verknüpfung dieser Elemente verstanden wird [1]). Es ist wahr, daß, wie die mathematische Naturwissenschaft so auch die Transzendentalphilosophie nicht mehr nach Substanzen und Ursachen forscht. Aber die tieferen Gründe sind in beiden Fällen doch gar sehr verschiedene. Die mathematische Naturwissenschaft begnügt sich damit, Größenbeziehungen aufzufinden. Indem sie darauf verzichtet, das „Wesen", den Begriff der Dinge zu ergründen, wie Plato und Aristoteles es anstrebten, scheidet sie aus dem Organismus der Philosophie aus. Eben daher schreibt sich die Loslösung der Philosophie von der Wissenschaft her, wie sie sich in Kant vollzieht. Daß jener Verzicht aber keineswegs eine Befriedigung auch nur der naturwissenschaftlichen Ansprüche eines Plato und eines Aristo-

1) Kant hat in seiner vorkritischen Epoche Aeußerungen getan, nach denen sich Physik und Metaphysik methodisch auf gleicher Basis befinden (z. B. II, 286). Allein hier denkt Kant noch an eine „naturwissenschaftliche" Metaphysik im Stile von Leibniz und Wolff, die er später verwirft. Des Unterschiedes von Mathematik und Metaphysik ist sich Kant zu derselben Zeit sehr klar bewußt gewesen (II, 290 ff.).

teles in sich schließt, wird sowohl durch die Leibnizsche Metaphysik, wie durch das Aufkommen der Naturphilosophie innerhalb des deutschen Idealismus erwiesen und erläutert. Die Transzendentalphilosophie dagegen hört nicht deshalb auf, die Verstandesbegriffe und Vernunftideen substantiell und kausal zu denken, weil sie, wie die Wissenschaft Galileis, darauf verzichtet, die Aufgabe in Angriff zu nehmen, die sich Plato in seiner Dialektik, Aristoteles in seiner Metaphysik stellte, sondern weil sie diese Aufgabe in einem neuen Geiste löst, weil sie Kategorien und Ideen in Beziehung zum erkennenden Ich setzt, als Erkenntnisformen des Ich versteht. Dadurch gelingt es ihr, die ideelle Region der höchsten Seins- und Erkenntnisgründe in einer viel reineren Absonderung von der Erscheinungswirklichkeit der sinnlichen Dinge und des Geschehens zu halten.

Die innerliche, problemgeschichtliche Bedeutung der mathematischen Naturwissenschaft für die Wiederauferstehung der Ideenlehre im deutschen Idealismus beruht nicht so sehr auf der Vorbildlichkeit ihrer Methode, als vielmehr darauf, daß die philosophische Abstraktion sich in ihrem eigenen Felde viel klarer und selbständiger zu entwickeln vermochte, nachdem die Aufgabe, die konkreten Erscheinungen der sinnlichen Wirklichkeit rational zu erkennen, ihr zunächst einmal aus der Hand genommen und der methodische Unterschied der mathematischen und der logischen Rationalität ins Bewußtsein gedrungen war [1]). Erst nachdem ein rationales Wissen von den sinnlichen Dingen und dem sinnlichen Geschehen auf mathematischer Grundlage entstanden war, konnte sich die theoretische Philosophie in Kant von der Aufgabe lossagen, die sinnliche Wahrnehmung zu rationaler Gewißheit emporzuläutern. Die Pla-

1) Die Entwicklungsgeschichte Kants bis zum Jahre 1770 liefert genug Belege für die Richtigkeit dieser Ansicht. Man denke z. B. an die Schrift „Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen" (1763).

tonische Dialektik und die Aristotelische Metaphysik hatten, obwohl in ihnen schon die Fragestellung der transzendentalen Logik anklingt, doch zu ihr nicht durchdringen können, weil sie jene nunmehr von der mathematischen Naturwissenschaft übernommene Aufgabe philosophisch hatten lösen wollen, weil physikalische und metaphysische Rationalität für sie noch nicht deutlich geschieden waren. Die Entdeckung, daß das Buch der Natur in mathematischen Zeichen geschrieben sei, daß an die Stelle von Ideen sinnlicher Dinge physikalische Gesetze zu treten haben, macht die Bahn frei für eine neue metaphysische Rationalität: die transzendentale. Also nicht so sehr die Gleichheit als vielmehr die Verschiedenheit der mathematisch-physikalischen und der metaphysisch-logischen Aufgaben und Methoden läßt die Frucht der Transzendentalphilosophie heranreifen. Kant vermochte die „alte" metaphysische Frage nach den intelligiblen Substanzen und Ursachen, nach den „Dingen an sich", nach den wahren Kräften der Natur deshalb zurückzustellen, weil er sich klar machte, daß ihre Beantwortbarkeit abhängig gemacht werden müsse von der Einsicht in das logische Wesen der mathematischen Naturwissenschaft. Nur dadurch, daß eine Wissenschaft entstanden war, die mit der „alten" Metaphysik in der rationalen Erkenntnis der Natur sozusagen wetteiferte, ohne doch deren höhere Ansprüche zu befriedigen, konnte der Gedanke erwachsen, diese höheren Ansprüche dadurch zu prüfen, daß die neue Naturerkenntnis selbst auf ihre logischen Grundlagen hin untersucht wurde. Nur die Wesensverschiedenheit der mathematisch-physikalischen und der metaphysisch-logischen Rationalität konnte den schon in der Platonischen Dialektik zum Dasein drängenden Gedanken einer logischen Selbstbesinnung, einer philosophischen Wissenschaft, die in erster Reihe auf die obersten Gründe der Erkenntnis geht und in ihnen zugleich die obersten Gründe des Seins begreift, zur vollen Deutlichkeit und Selbstgewißheit bringen. Indem die „neue" Naturerkenntnis

das neue logische Problem stellte, zu verstehen, wie sie selbst möglich sei, was durch sie geleistet, und was durch sie — nicht geleistet werde, wurde die Verwandlung der alten metaphysischen Logik in die neue transzendentale möglich und notwendig.

In der Platonisch-Aristotelischen Metaphysik gehen logische Selbstbesinnung und Erkenntnis der Dinge durcheinander. Ein Bewußtsein der Unterschiedenheit beider ist nicht vorhanden. Die logische Selbstbesinnung, so läßt sich auch sagen, richtet sich, ohne sich dessen bewußt zu sein, ebensosehr auf die Erkenntnis der Dinge, wie auf die Dinge selbst: sie will zur Erkenntnis der Dinge gelangen, nämlich des Wesens, d. h. des Begriffes der Dinge, indem sie sich auf diese Erkenntnis, nämlich auf deren Wesensbestandteile: die Begriffe, besinnt. Man sieht, daß — die Aufgabe so gefaßt — in der Tat Selbstbesinnung und Seinserkenntnis zusammenfallen. Beide suchen das „Wesen" der Dinge zu bestimmen, worunter sie ebensowohl den Begriff wie das Sein verstehen; das Resultat dieser unbewußten Ineinssetzung ist die *ἰδέα*, das *εἶδος*, — logische Gebilde, die zugleich ontologische Substanzen, — seiende Wesenheiten, die zugleich geltende Begriffe sind. Das Verhältnis, in dem diese logisch-ontologischen Wesenheiten zu den sinnlichen Dingen stehen, muß auf diese Weise zu einem unlösbaren Probleme werden. In ihm verbirgt sich erst die eigentliche Kernfrage der Erkenntnistheorie: wie ist es möglich, das Seiende zu erkennen? Wie verhält sich das Logische zum Ontischen, die ideelle Sphäre des Begriffs zur realen des Seins? Die Metaphysik der onto-logischen *ἰδέαι* und *εἴδη* weicht dieser Frage aus, indem sie Gebilde erzeugt, in denen sie, ohne Reflexion auf dies ihr Tun, beide Sphären miteinander verschmolzen denkt. Die Platonische Idee, der Aristotelische Wesensbegriff verraten, daß sich dem griechischen Denken die Tiefe des Problems, das es lösen will, noch gar nicht erschlossen hat: das Logische ist ihm noch nicht als solches in seiner Abstrakt-

heit und Reinheit zum Bewußtsein gekommen. Es vermag noch nicht das auf die Erkenntnis und das auf das Sein gerichtete Erkennen auseinanderzuhalten, es setzt beide naiv identisch, ohne sie unterschieden zu haben, d. h. es vermischt beide. Die Vermischung muß dazu führen, daß sich die in der Tat vorhandene und ununterdrückbare Doppelheit der Gesichtspunkte in einer Verdoppelung des aufgeworfenen Problems geltend macht: einmal wird nach dem „Wesen" der Dinge gefragt und zweitens danach, wie sich das „Wesen" zu den Dingen verhält. Indem die Erkenntnistheorie Kants beide Gesichtspunkte voneinander unterscheidet, gelingt es ihr, das in den beiden Fragen enthaltene Problem in seiner rein erkenntnistheoretischen Gestalt zu erfassen. Die von Kant unternommene Untersuchung der logischen Grundlagen der mathematischen Naturwissenschaft, in der er zugleich auf eine Prüfung der Ansprüche der „alten" Metaphysik ausgeht, ist von vornherein gegen die Gefahr, Selbst- und Seinserkenntnis in der Platonisch-Aristotelischen Weise miteinander zu vermischen, dadurch geschützt, daß die untersuchende und die untersuchte Wissenschaft zwei voneinander verschiedene Arten der Rationalität verwirklichen; die untersuchende Wissenschaft kann nicht anders als logisch-dialektisch verfahren, die untersuchte aber forscht nicht nach den B e g r i f f e n der Dinge, sondern nach deren mathematischen G e s e t z e n. Diese Verschiedenheit der Gesichtspunkte und Methoden muß den Charakter der Selbsterkenntnis, mittelst deren Kant die Ansprüche der Naturwissenschaft und Metaphysik prüft, zu deutlichstem Bewußtsein bringen. Wenn die mathematische Naturerkenntnis die berufene und legitime Seinserkenntnis ist, so ist die sie zergliedernde und nach ihrer Möglichkeit fragende philosophische Wissenschaft jedenfalls keine Seinserkenntnis. Erkenntnis der Erkenntnis und Seinserkenntnis sind zweierlei. Erkenntnistheorie ist philosophische Selbstbesinnung des Erkennens; die obersten Gründe, zu denen sie aufsteigt, sind nicht mathematische

Naturgesetze, aber auch nicht ontologische Substanzen; die ersteren vermag nur die auf das Experiment gestützte exakte Erfahrung zu gewinnen; die letzteren aber können nie Gegenstände einer mit dem Erkennen beschäftigten Wissenschaft werden und sind überhaupt als das Produkt einer Selbst- und Seinserkenntnis vermischenden Denkart völlig zu verwerfen.

Das Grundproblem.

Aber sucht nicht auch die Kantische Erkenntnistheorie indem sie nach der Möglichkeit der Erfahrung fragt, zugleich nach den obersten Seinsgründen? Ist nicht also auch sie in ihrer Tiefe ontologisch? Sind nicht auch in ihr Selbst- und Seinserkenntnis unzertrennbar verknüpft? Ist nicht insofern auch die transzendentale Logik von ontologisch-metaphysischer Beschaffenheit[1])? Diese Fragen sind sehr berechtigt und weisen den Weg für ein weiteres Eindringen in die Kantischen Gedanken. „Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung." (B. 197.) Dieser Satz enthält den Kern der gesamten theoretischen Philosophie Kants. Es ergibt sich aus ihm mit zwingender, unwiderleglicher Deutlichkeit, daß Kant allerdings Seins- und Erkenntnisbedingungen miteinander identifiziert, und daß insofern auch sein Denken ein logisch-ontologisches ist. Die erkenntnistheoretische Grundfrage: wie läßt das Seiende sich erkennen? beantwortet Kant dahin: es läßt sich erkennen, weil es seiner Möglichkeit nach auf denselben letzten Gründen beruht wie das Seinserkennen. Es gibt gewisse logische Elemente des Erkennens, die ihm und dem Seienden gemeinsam sind. Aber diese Elemente sind, so folgert Kant

1) Philosophia transcendentalis ist ursprünglich die lateinische Uebersetzung von ὀντολογία; vgl. Frank, Das Prinzip der dialektischen Synthesis, 1911, Ergänzungsheft der Kantstudien Nr. 21, S. 21.

— und hierin liegt ein großer Unterschied seines Denkens gegenüber dem Platonisch-Aristotelischen — nicht deshalb, weil sie das Sein möglich machen, selber seiend. Wären sie selber seiende Gegenstände, so bliebe die erkenntnistheoretische Frage unbeantwortet, denn wie sollen intelligible Substanzen das Erkennen sensibler möglich machen? Statt einer Antwort entstände vielmehr die neue Frage nach der Möglichkeit einer Erkenntnis intelligibler Substanzen und überdies die andere ontologische, wie sich die beiden Substanzen zueinander verhalten — jene Vexierfrage, an der sich Plato und Aristoteles, sowie die gesamte von ihnen abhängige Philosophie vergebens abgemüht haben. Kant, der im Jahre 1770 in seiner Dissertationsschrift De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis noch selbst zwei Arten von Substanzen angenommen hatte, gelangt in dem Jahrzehnt danach zur Erkenntnis des Irrtums, der im ontologischen Denken liegt. In seiner Vernunftkritik erhebt er sich über den Platonismus, die metaphysische Logik wandelt sich in die transzendentale um. Kant leugnet, daß logische Elemente, die zugleich Bedingungen der Möglichkeit des Seins und der Seinserkenntnis sind, um dieser Identität willen als ontologische, d. h. als zugleich logische und seiende Wesenheiten zu denken seien, er behauptet vielmehr umgekehrt, daß alles Seiende, weil und sofern es logische Elemente zu Bedingungen seiner Möglichkeit hat, ein Logisches ist. Während von Plato und Aristoteles das Logische auch als ein Ontisches d. h. ontologisch gedacht wird, sieht Kant, daß das Ontische selbst immer ein Logisches, daß es ein Logisch-Ontisches ist [1]). In diesem Grundgedanken der transzendentalen Erkenntnistheorie bewährt sich die Umdrehung des Denkens, die Zurückwendung auf sich selbst. Kants Blick ist nicht auf die Dinge, auf das Seiende,

1) Vgl. v. Weizsäcker, Kritischer und spekulativer Naturbegriff (Logos VI, 193): „Ontologie heißt Seinsartigkeit des Logischen, Transzendentalismus Logizität des Seins."

sondern auf die Erfahrbarkeit des Seienden gerichtet. Die Erfahrbarkeit bestimmt sich nicht auf Grund einer erkannten Beschaffenheit der Dinge, sondern der Begriff der Dinge bestimmt sich auf Grund ihrer Erfahrbarkeit. Daß die Gegenstände erfahrbar sind — das ist es, was sie philosophisch kennzeichnet, was ihr logisches „Wesen" ausmacht. Kants Logik ist echte Selbstbesinnung des Erkennens. Das Seinserkennen wird erkannt, und dieses Erkennen des Seinserkennens ist selbst kein Seinserkennen, sondern Erkenntniserkennen. Erkenntnistheorie, Erkenntniskritik, Erkenntnislogik.

So einleuchtend dieser neue Gedanke der transzendentalen Logik ist, so unverlierbar der Gewinn, durch den die alte Metaphysik in den Schatten gestellt und die ontologischen Wesenheiten zunächst ihres Ansehens beraubt werden, so entstehen nun doch auf dem neu eroberten Grund und Boden sofort neue Bedenklichkeiten und Schwierigkeiten. Zwar ist die Platonische Vermischung der verschiedenen Gesichtspunkte des Seinserkennens und der logischen Reflexion auf dasselbe durchschaut. Aber hat die transzendentale Logik wirklich aufgehört, Seinserkennen zu sein? Gewiß, sie verfällt nicht mehr in den Fehler, das Logische, die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, die obersten Gründe des Seinserkennens für etwas Seiendes zu halten. Aber bedeutet nicht die Erkenntnis, daß diese selben Bedingungen zugleich die Gegenstände möglich machen, auch eine Erkenntnis der Gegenstände? Wird nicht das Seiende selbst, indem die Bedingungen seiner Möglichkeit erforscht werden, eben dadurch seinem „Wesen" nach philosophisch erkannt? Mag auch das „Wesen" nicht mehr im Sinne der Platonischen Idee als eine seiende Substanz gedacht werden, es bleibt doch dabei, daß in den Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände etwas von den Gegenständen selbst, nämlich das, was sie logisch zu Gegenständen macht, das logisch Wesentliche an ihnen ergriffen wird. Und wenn das

Wesentliche an den Gegenständen, das was ihre Gegenständlichkeit ausmacht, und was Plato und Aristoteles vorschwebte, als sie von dem Substantiellen in den Dingen sprachen, durch die Analyse des Erkennens gefunden werden kann — ist dann nicht diese Analyse in Wahrheit doch zugleich eine logische Analyse des Seienden, eine logische Seinserkenntnis?

b) Transzendentale Aesthetik und Analytik.

Bewußtsein und Gegenstand.

Um die Schwierigkeit, die sich hier ergibt, näher zu beleuchten, ja um ihre ganze Bedeutung auch nur zu verstehen, bedarf es eines tieferen Eindringens in das Gebäude der theoretischen Philosophie Kants, dessen eigentlicher Grundriß bisher nur erst angedeutet wurde. Der entscheidende Schritt, den Kant über alle bisherige Metaphysik hinaus tut, ist der Schritt von der Philosophie der Welt zu der Philosophie des Ich. Noch 1770 sind es die Prinzipien der Welt — der sinnlichen wie der intelligiblen —, die Kant festzustellen strebt. Erst in der Kritik der reinen Vernunft vom Jahre 1781 ist der Durchbruch in das neue Denkland erfolgt. Dieser entscheidende Schritt ist unendlich viel mißdeutet und verkannt worden. Man hat seine Größe dadurch herabgesetzt, daß man den „Subjektivismus" mehr oder weniger psychologisch ausgelegt, die transzendentale Besinnung des erkennenden Subjekts auf sich selbst zu einer psychologischen Angelegenheit gestempelt hat. Während Kant das Ich zum Schöpfer der kausalen Ordnung des Weltalls, zum Urheber der Naturgesetzlichkeit macht, während nach ihm nichts Seiendes möglich ist, ohne durch das Ich bedingt zu sein, hat man gemeint, es handle sich bei Kant nur um die Frage, wie das erkennende Subjekt zur Erfahrung gelange, wie der Prozeß sich abspiele, durch den die sinn-

lichen Eindrücke sich im Verstande zu wissenschaftlichen Begriffen und Urteilen umbildeten. Diese Frage war es, welche die englische Assoziationspsychologie zuerst in Locke aufgeworfen, und die Hume mit den subtilen Mitteln seiner Analyse zu beantworten versucht hatte. Aber gerade die Humesche Untersuchung hatte Klarheit darüber gebracht, daß die Erkenntnis auf diesem Wege zu keiner Gewißheit ihrer selbst gelangen könne, sondern, als bloßer Vorgang, als bloßes Geschehen betrachtet, aufhöre, den Namen Erkenntnis zu verdienen. Das Resultat einer psychologischen Erkenntnistheorie muß immer Skeptizismus sein. Humes Verdienst besteht darin, diese Konsequenz gezogen und damit die Theorie ad absurdum geführt zu haben. Alle Erkenntnis bezieht sich auf einen Gegenstand und will mit ihm übereinstimmen, d. h. wahr sein. Diese Eigentümlichkeit des Erkennens, nicht nur ein Vorstellungsprozeß zu sein, sondern ein sinnvoller Zusammenhang von Urteilen, die wahr sein wollen, ist keine psychologische, sondern eine logische. Nicht eine Theorie der Vorstellungsbildung, sondern allein eine Reflexion auf die obersten logischen Bedingungen kann lehren, wie Erkenntnis möglich sei, wie Vorstellungen sich auf einen Gegenstand beziehen und mit ihm übereinstimmen können. Dieses Uebereinstimmen ist kein psychologischer Begriff. Ein wahres Urteil entsteht psychologisch mit derselben Notwendigkeit wie ein falsches, der Prozeß, in dem beide sich bilden, unterliegt denselben psychologischen Gesetzen. Der Unterschied zwischen ihnen ist nicht ein solcher ihrer psychologischen Beschaffenheit, sondern ihres logischen Wertes, ihrer logischen Gültigkeit. Da aber das Uebereinstimmen mit dem Gegenstande oder, was dasselbe besagt, der Gedanke der Geltung, vom Begriffe der Erkenntnis unabtrennlich ist, so kann dieser Begriff kein psychologischer sein. Kant hat keine Gelegenheit vorübergehen lassen, um seine Kritik vor dem Irrtum zu bewahren, als wäre sie eine bloß psychologische Untersuchung. Er hat die Humesche

Theorie ausdrücklich bekämpft und auf ihre Unzulänglichkeit wiederholt hingewiesen. Es sollte daher unnötig sein, bei diesem so ungeheuerlichen und dennoch scheinbar unausrottbaren Mißverständnis des Kantischen Grundgedankens länger zu verweilen.

Durch Kant wird die Welt der seienden Dinge und des Geschehens in den Knoten des Ich zurückgeschlungen. Der ganze Ernst und die ganze Schwere, die in der metaphysischen Frage nach dem Wesen des Seins liegen, belastet die Entscheidung, die Kant in seinem Subjektivismus trifft. Nicht Hume, sondern Plato ist der geistesverwandte Vorgänger Kants, mit dem er sich im tiefsten auseinanderzusetzen hat. Welche Rolle spielt das Ich in der transzendentalen Logik? Das Ich ist, kurz gesagt, das oberste und höchste Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung und der Gegenstände. Ohne das Ich, welches die Urteile der Erkenntnis fällt, für welches diese Urteile gelten, ohne ein Bewußtsein, in dem Subjekt und Prädikat des Urteils miteinander verknüpft werden, und für das die Verknüpfung den Wert der W a h r h e i t hat, läßt sich weder Erfahrung, Erkenntnis der Dinge, noch ein Gegenstand der Erfahrung, das Sein der Dinge selbst, denken. Das erkennende Bewußtsein gleicht nicht einer photographischen Platte, auf welcher die Dinge Eindrücke hervorrufen, ohne daß sie dabei aktiv tätig ist. Die photographische Platte weiß nichts davon, daß sie Dinge abbildet. Das bloße Haben von Vorstellungen ist noch kein Erkennen. Dazu gehört ein Bewußtsein, welches seinen Vorstellungen den Wert beimißt, über einen Gegenstand oder ein gegenständliches Geschehen eine wahrheitsgemäße Aussage zu machen, welches seine Vorstellungen mit dem Gegenstande vergleicht und sich der Uebereinstimmung beider bewußt ist. Wie gelangt das Bewußtsein aus sich heraus zum Gegenstande? Wie kann es jemals Bewußtsein eines Gegenstandes werden? Diese Frage kann keine Psychologie beantworten. Für die Psychologie gibt

es nur Psychisches. Das Bewußtsein des Gegenstandes aber kann nichts Psychisches sein. Der Gegenstand wohnt dem Bewußtsein nicht als psychischer Inhalt ein, sondern das Bewußtsein bezieht sich auf ihn, es richtet sich nach ihm, wenn es ihn erkennen will. Das Bewußtsein muß zum Gegenstande transzendieren, hinübersteigen, um ihn zu erkennen. Die Transzendenz des Gegenstandes bildet das Kernproblem der Erkenntnislogik; was ist der Sinn des Transzendierens? Was ist der Sinn der Beziehung des Bewußtseins auf den Gegenstand? Eine Uebereinstimmung von Erkenntnis und Gegenstand ließe sich niemals feststellen, wenn der Gegenstand für das Bewußtsein unerreichbar wäre, wenn er absolut jenseits des Bewußtseins läge, wenn er dem Bewußtsein transzendent wäre; denn dann könnte überhaupt kein Erkenntnisproblem entstehen, weil ein transzendenter Gegenstand nicht nur unerkennbar bleiben müßte, sondern niemals auch nur das Erkennen auf sich lenken, d. h. niemals auch nur G e g e n s t a n d für das Erkennen werden könnte. Der absolut transzendente Gegenstand ist kein Gegenstand, er steht dem Erkennen nicht entgegen, er tritt nie in den Horizont des Subjektes ein. Es hat keinen Sinn, von einem solchen Gegenstande zu reden. Gäbe es nur einen transzendenten Gegenstand, so gäbe es gar keinen, und so gäbe es folglich auch gar kein Erkennen, ja nicht einmal einen Erkenntniswillen. Der Gegenstand kann also weder absolut transzendent, noch absolut immanent sein. Das Bewußtsein muß in ihm einen Richtpunkt für sein Erkennen haben, es muß sich auf ihn beziehen können. Wie kann der Gegenstand zugleich transzendent und immanent sein? Er ist transzendent, so löst Kant das Problem, dem empirischen, aber immanent dem transzendentalen Bewußtsein. Was heißt das? Wie ist diese Unterscheidung zu verstehen? Wo ist das transzendentale Bewußtsein zu finden?

Das transzendentale Bewußtsein.

Wenn das Erkennen sich nach dem Gegenstande soll richten und mit ihm übereinstimmen können, so muß erkenntnistheoretisch umgekehrt der Begriff des Gegenstandes gemäß dem Begriffe der Erkenntnis bestimmt werden. In jeder Erkenntnis findet eine Verknüpfung von Urteilssubjekt und Urteilsprädikat statt, denn Erkennen heißt urteilen. Nur Urteile, nicht bloße Vorstellungen können wahr oder falsch sein. Auch der Gegenstand muß demnach eine gegenständliche, d. h. maßstäbliche oder objektive Verknüpfung darstellen, in ihm müssen Subjekt und Prädikat vorbildlich miteinander verknüpft sein. Verknüpfung aber findet nur in einem Bewußtsein statt. Die objektive (vorbildliche) Verknüpfung muß in einem objektiven (vorbildlichen) Bewußtsein stattfinden. Dieses ist das transzendentale. Gegenständlichkeit, Objektivität ist soviel wie objektive (vorbildliche) Verknüpftheit der Elemente, die im empirischen Urteile nachbildlich, abbildlich miteinander verknüpft werden. Das Vorbild, nach dem das empirische Bewußtsein sich richtet, um wahrheitsgemäß zu erkennen, muß unter denselben Bedingungen stehen wie das Nachbild, wenn anders Erkenntnis möglich sein soll: die oberste Bedingung, unter der das Erkenntnisurteil steht, ist das urteilende Bewußtsein, ohne das ein Urteil undenkbar ist, ohne das eine Synthesis von Subjekt und Prädikat nicht nur faktisch nicht zustandekommen, sondern logisch nicht gelten kann. Folglich muß auch das Vorbild unter der Bedingung eines urteilenden Bewußtseins stehen. Vom Gedanken der Gegenständlichkeit läßt sich der Gedanke eines Bewußtseins überhaupt so wenig trennen wie der Gedanke einer Verknüpfung, einer Synthesis überhaupt. Dem empirischen Bewußtsein und dem Gegenstande liegt ein gemeinsames transzendentales Bewußtsein zugrunde, ohne das sich das empirische Bewußtsein nicht auf den Gegenstand be-

ziehen, ohne das der Gegenstand nicht vorbildlich für das empirische Bewußtsein werden könnte. Das Band zwischen dem erkennenden Subjekte und dem zu erkennenden Objekte, die Brücke zwischen beiden, die ein Transzendieren des Subjekts zum Objekt hin ermöglicht, wird durch das transzendentale Bewußtsein gebildet, das als transzendentales objektiv, als Bewußtsein aber subjektiv ist.

Erfahrung ist möglich, weil das Erfahrbare nicht eine dem Subjekt schlechthin fremd gegenübertretende, außerhalb, jenseits jedes Bewußtseins befindliche Welt ist, sondern weil diese Welt, insofern sie für das Erkennen Objektivität besitzt, nur als bewußtseinsimmanent, als subjektsbedingt gedacht werden kann. Das Seiende ist, erkenntnistheoretisch begriffen, vom transzendentalen Ich abhängig, es unterliegt der Bedingung, in einem Ich objektiv verknüpft zu sein, es ist ein Seiendes nur, sofern ihm ein Ich zugrundeliegt. Auch Plato behauptet, um erkennbar zu sein, müsse der Gegenstand logischen Wesens, er müsse Idee sein. Kant sieht, daß es damit nicht getan ist. Nicht nur logischen Wesens, wie der Begriff, ü b e r den geurteilt wird, sondern wie das Urteil selbst muß der Gegenstand sein: ein objektives Urteil. Um aber Urteil zu sein, bedarf es eines idealen Bewußtseins, in dem Subjekt und Prädikat urteilsmäßig verknüpft sind. Die Idealität des Gegenstandes besteht letzthin in seiner Ich-Bedingtheit.

Das empirische und das transzendentale Bewußtsein sind nun aber voneinander nicht getrennt wie Bewußtsein und Gegenstand, sondern das empirische Bewußtsein ist an sich selbst transzendental, insofern es w a h r e Urteile fällt, insofern es Erkenntnis besitzt oder Erfahrung macht. Wäre es nicht selbst transzendental, wäre es nicht als erkennendes, Wissenschaft aufbauendes mit dem transzendentalen Bewußtsein identisch, so wäre die Möglichkeit der Erfahrung nicht begreiflich: nur durch die I d e n t i t ä t der obersten Bedingung sowohl der Erfahrung als der Gegenstände der

Erfahrung, durch die Identität des den Erfahrungsurteilen ebenso wie den Gegenständen zugrundeliegenden transzendentalen Ich wird verständlich, daß sich das empirische Ich nach den Gegenständen richten, daß es zur Wahrheit über sie gelangen kann. Indem es sich nach den Gegenständen richtet, strebt es danach, das transzendentale Ich in sich selbst zu verwirklichen; in dem Maße, als es wahr urteilt, gelingt ihm diese Verwirklichung. Das transzendentale Ich oder, wie Kant auch sagt, die transzendentale Apperzeption wird als oberste Bedingung der Erfahrung zugleich zur obersten Regel für dieselbe. Alles Erkennen beruht auf dem Streben, die Regel zu befolgen, die durch das transzendentale Bewußtsein dem empirischen gegeben ist; nur bei Befolgung dieser Regel kann das Erkennen objektiv werden, die Gegenständlichkeit gewinnen, die zugleich das auszeichnende Merkmal der Gegenstände selbst ist. Das als wahr Erkannte ist nicht eine gegenständliche, d. h. substantielle (Platonische) Idee, sondern ein gegenständliches, d. h. vom transzendentalen Bewußtsein gefälltes Urteil. Damit Urteile der Erfahrung, empirische Urteile wahr, d. h. Urteile des transzendentalen Bewußtseins sein können, ist notwendig, daß vor aller empirischen Verknüpfung von Subjekt und Prädikat eine ursprüngliche Verknüpfung des in der Erfahrung gegebenen Mannigfaltigen, des Erfahrungsstoffes, vorhergegangen sei, daß gewisse vorempirische Urteile als wahr anerkannt seien, ohne die ein empirisches Urteil keine Geltung haben kann. Nicht im zeitlichen Sinne muß vor aller Erfahrung ein Schauen der Ideen stattgefunden haben, wie Plato bildlich den von Kant wieder zur Geltung gebrachten Gedanken ausdrückt, sondern im logischen Sinne muß aller Erfahrung eine ideelle, eine transzendentale Verknüpfung oder Ordnung des Seinsstoffes zugrundeliegen, auf der sich die empirische aufbauen kann. „Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst

zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandestätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt? Der Zeit nach geht also keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an. Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung." In diesen berühmten Einleitungssätzen der Kritik der reinen Vernunft unterscheidet Kant aufs deutlichste zeitliche und logische Folge und führt anschließend den wichtigen Gegensatz von Erkenntnissen apriori und aposteriori ein.

Die Regeln apriori.

Apriorisch sind die ursprünglichen Verknüpfungsformen des transzendentalen Bewußtseins, die für das empirische gelten und dem Sinne nach von ihm anerkannt sein müssen, ehe auch nur ein einziges empirisches Urteil möglich ist. Darin nämlich hat Plato ganz richtig gesehen, daß die Gegenstände, über die unsere Erkenntnis urteilt, schon immer logischen Wesens sind, daß ohne die Zugrundelegung logischer Bedingungen kein Seinsurteil möglich ist. Aber er hat diese Bedingungen, diese letzten Gründe aus dem Zusammenhange des Urteils isoliert, er hat sie zu selbständigen Wesenheiten gemacht, statt auf den logischen Akt, auf die Urteilstätigkeit zu reflektieren, in der allein diese logischen Elemente zur Funktion, zur Anwendung kommen. Ihm ist es entgangen, daß idealiter vor allen empirischen Erkenntnisbegriffen schon eine Urteilstätigkeit, eine Synthesis stattfindet, durch die das begrifflose Material der Erfahrung, der Stoff, die Fähigkeit erlangt, in empirische Urteile einzutreten. Worüber auch immer empirisch geurteilt werden

mag, Bedingung für die Möglichkeit des Urteilens ist, daß der bloße, an sich alogische, dem Bewußtsein als eine ordnungslose Masse, als Chaos von sinnlichen Elementen gegebene Stoff zuvor ein Gegenstand der Erfahrung geworden, d. h. durch das transzendentale Bewußtsein gewissen Regeln entsprechend verknüpft sei. Dadurch erst entsteht die Objektivität der Gegenstände, dadurch erst wird aus dem Chaos eine Welt: die Natur. Das empirische Bewußtsein vermag nur transzendentales zu werden, indem es diese Regeln befolgt; die oberste Bedingung aller Erfahrung und aller Erfahrungsgegenstände, das transzendentale Ich, aktualisiert sich in den ursprünglichen, apriorischen Verknüpfungsformen des Stoffes: Raum und Zeit, sowie in den reinen Verstandesbegriffen, den Kategorien. Jeder Gegenstand, der in den Horizont unserer Erfahrung eintritt, über den wir auch immer urteilen mögen, ist G e g e n s t a n d nur, insofern das aposteriorische, mit mannigfaltigen Beschaffenheiten aller Art ausgestattete Material, das ihn zum Gegenstande der E r f a h r u n g macht, ideell verknüpft ist, einen Ort des Raumes und eine Stelle der Zeit innehat, Eigenschaft eines Dinges ist, eine Ursache seines Daseins hat, Wirkungen ausübt usw. Diese Bestimmungen werden dem Stoffe nicht erst in der Erfahrung beigelegt, sondern sie machen Erfahrung, die ja nie den bloßen Stoff, sondern immer daseiende Dinge in Raum und Zeit betrifft, erst möglich. Das, worüber die Erkenntnis des Seienden urteilt, ist also ein Logisches: aber nicht durch und durch logisch ist es, wie die Platonische Idee; sondern ein alogischer, dem Bewußtsein bloß gegebener, insofern ursprünglich Ichfremder Stoff wird im transzendentalen Bewußtsein gewissen Regeln gemäß verknüpft und erhält dadurch die logische Verfassung, die ihn geeignet macht, in empirische Urteile als Subjekts- oder Prädikatsbegriff einzugehen. Alle Erkenntnis des Seienden ist deshalb Erfahrung. Aller Erfahrung und allen erfahrbaren Gegenständen aber liegt

gemeinsam das transzendentale Bewußtsein zugrunde, das nicht nur überhaupt Gegenständlichkeit, Objektivität bedingt, sondern vermöge der ursprünglichen Verknüpfungen auch Urheber der Ordnung ist, auf Grund derer die empirische, aposteriorische Erkenntnis erst möglich wird. Den Nachweis dieses Zusammenhanges nennt Kant transzendentale Deduktion.

Verstand und Anschauung.

Der transzendentale Verstand ist der formale Grund der Natur, ihrer verstandesmäßigen Ordnung, die wir Gesetzmäßigkeit nennen. Aller Erkenntnis der Naturgesetze geht transzendental-logisch voraus die Anerkennung der Gesetzmäßigkeit überhaupt, d. h. des durch die apriorischen Regeln der Verknüpfung verbürgten objektiven Zusammenhanges alles Mannigfaltigen, welches die sinnliche Anschauung auch immer empfangen mag. Die apriorischen Regeln formuliert Kant in mehrerlei Gestalt. Er trennt scharf Raum und Zeit als reine Formen der sinnlichen Anschauung von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien. Zwischen die Sphäre des Verstandes und die empirisch-sinnliche der seienden Dinge schiebt er die Sphäre der reinen Anschauung ein, der Anschauung apriori, die mit der sinnlichen Wahrnehmung gemein hat, daß durch sie dem Bewußtsein etwas Sinnliches, ein Fremdes, Stoffliches, Mannigfaltiges gegeben wird; dem reinen Verstandesbegriff, der Kategorie aber gleichsteht, insofern dieses Mannigfaltige kein empirisch, kein aposteriori Gegebenes ist, sondern apriorische Bedingung für jede sinnliche Gegebenheit und insofern selbst „rein“ und „formal“. Daher unterscheidet die Kritik von der transzendentalen Logik die transzendentale Aesthetik. Insofern jedoch das reine raum-zeitliche Anschauungsmaterial nur zum Verständnis des theoretischen Gegenstandes und der theoretischen Erfahrung desselben von den rein logischen Formen abge-

sondert wird, gehört auch die Aesthetik zur Logik im weiteren Sinne und dient nicht etwa dem Aufbau eines außertheoretischen Reiches. Die unlösliche Verbindung beider Disziplinen zeigt sich einmal darin, daß Raum und Zeit mehr sind als bloßes Anschauungsmaterial apriori, daß in ihnen das Material zu einer Einheit verknüpft ist, die zu ihrer Voraussetzung die Einheit des transzendentalen Bewußtseins hat; sie erweist sich weiterhin wirksam in dem Gedanken des Schematismus, der geradezu den Beruf hat, die beiden erst schroff getrennten Sphären der reinen Anschauung und der reinen Verstandesbegriffe wieder zu vereinen. Die Schemata vermitteln zwischen beiden, in ihnen werden die Kategorien, die für sich betrachtet unanschauliche, intellektuelle Verknüpfungsformen sind und als solche durch eine formal-logische Analyse der Urteile gewonnen werden, die Kant ihre „metaphysische Deduktion" nennt, zu begrifflichen Bestimmungen der zeitlichen Inhalte. So wie den reinen Formen der Sinnlichkeit das anschauende Bewußtsein apriori, den Kategorien der transzendentale Verstand entspricht, so nennt Kant das Vermögen, Schemata zu erzeugen: produktive oder transzendentale Einbildungskraft. Alle drei Vermögen aber sind Vermögen des identischen transzendentalen Bewußtseins, des „Bewußtseins überhaupt", das in ihnen unter drei verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet wird.

Transzendentale Urteilskraft und Grundsätze des reinen Verstandes.

Endlich kehren die Regeln apriori noch einmal wieder in den „Grundsätzen des reinen Verstandes". Die Grundsätze bringen die für die Erfahrung geltenden, Erfahrung ermöglichenden Regeln apriori in die Form allgemeiner Urteile. Sie machen die reinen Verstandesbegriffe und Schemata sozusagen gebrauchsfähig für die Erfahrungswissenschaft, indem sie die Bedingungen derselben nicht

nur als „Gesetze" des Erkennens, sondern zugleich als Gesetze der Natur aussprechen. Sie leiten dadurch das transzendental-logische Denken hinüber zu dem naturerkennenden. Sie drücken die rein formalen, rein transzendental-logischen Verknüpfungsweisen des Verstandes als synthetische Erfahrungsurteile apriori aus, d. h. als Urteile, die zwar nicht durch Erfahrung gewonnen, dennoch das Erfahrbare (die Natur) zu ihrem Gegenstande haben. Daß es solche Urteile gibt, daß die transzendentale Logik, ohne sich an die Erscheinungen zu wenden, d. h. ohne Erfahrung zu befragen und sie zum Grunde ihrer Erkenntnis zu machen, dennoch, so wie die Erfahrung selbst, für die Erscheinungen geltende Grundgesetze, oberste N a t u r gesetze aufzustellen vermag — dies beweist die Abhängigkeit aller Erfahrung und ihrer Gegenstände von den Regeln des reinen Verstandes und der reinen Anschauung, beweist die Unterordnung nicht nur des naturerkennenden Denkens, sondern der Natur selbst unter die Formen des transzendentalen Bewußtseins — es beweist die transzendentale Logizität des Seienden. Während die transzendentale Deduktion der Kategorien diese Logizität ganz allgemein an dem Verhältnisse von empirischem und transzendentalem Bewußtsein aufzeigt, liefern die Grundsätze die Bestätigung der Deduktion, indem sie jede einzelne Kategorie umwandeln in ein Erkenntnisurteil, das zugleich ein Grundgesetz des Denkens über die Natur und ein Grundgesetz der Natur selbst darstellt. Zwar ist die Kategorie, die transzendental-logische Verknüpfungsform nichts Seiendes, nichts Ontisches, aber das Ontische gehorcht ihr, es steht unter dem Logischen und ist nur dadurch ein Ontisches, nur dadurch ein Gegenstand, über den als einen seienden in empirischen Urteilen Aussagen gemacht werden können, weil es ein apriori logisch Verknüpftes ist, weil die apriorisch logische Verknüpfung Grund jeder empirisch logischen Verknüpfung ist. In den apriorischen Urteilen wird die Kategorie mithin allerdings ontisch, d. h. diese Ur-

teile urteilen nicht über die Kategorie als Bedingung möglicher Erfahrung, sondern sie urteilen mittelst der Kategorien über das Seiende, sie wenden die Kategorien an. Die Kritik reflektiert, indem sie zur Bildung der Grundsätze schreitet, nicht nur über den Verstand und sein Verhältnis zu den Gegenständen, sondern sie wird erkennend, sie erzeugt eine apriorische Erkenntnis der Natur, eine „reine Naturwissenschaft"; sie stellt somit den Uebergang von der bloß kritischen, bloß transzendental-logischen Reflexion zur empirischen Naturwissenschaft, zur Seinserkenntnis her: sie wird zur apriorischen Seinserkenntnis.

Die Erfahrung besteht aus Urteilen über das erfahrungsmäßig Gegebene, über die Gegenstände, deren Inbegriff wir Sinnenwelt oder Natur nennen. Die Naturwissenschaft fällt allgemeine Urteile über diese Gegenstände, sie erkennt die Gesetze, denen das Geschehen in der Natur unterworfen ist. Diese allgemeinen Urteile, unter die sich jedes Einzelgeschehen, jeder singuläre Fall subsumieren läßt, und die daher als der ontisch-logische Grund jedes Einzelurteils gelten dürfen, lassen sich selbst nicht durch Erfahrung, d. h. durch Einzelurteile, begründen. Sind die Gesetze letzte, nicht weiter erweisbare Urteile? Mit welchem Rechte behaupten wir ihre Gültigkeit? Mit welchem Rechte steigen wir von Einzelurteilen auf zu allgemeinen Urteilen? Was erlaubt uns, Gesetze als Gründe des Geschehens aufzustellen? Nicht danach fragt die Kritik, ob die wirklich aufgestellten Gesetze die richtigen, die endgültig wahren sind — das auszumachen ist die Sache der Naturwissenschaft —, sondern danach, warum wir überhaupt irgendwelche Gesetze aufstellen dürfen. Daß wir das tun, beweist das Faktum der Naturwissenschaft. Dies Faktum — es ist keines im Sinne der Naturwissenschaft, kein Naturfaktum, sondern ein logisches: die Wissenschaft selbst, ihre für wahr geltenden Urteile — bedarf der Begründung. Quid juris? Das ist die schwerwiegende Frage, welche die Kritik aufwirft. Die Lehre von

den Grundsätzen gibt die auf die transzendentale Deduktion gestützte Antwort. Es gibt noch allgemeinere Naturgesetze als diejenigen sind, zu denen die Erfahrung aufsteigt; diese allgemeineren sind die Gründe für die mit ihnen verglichen besonderen, sie sind die allgemeinsten, die höchsten, die letzten Gründe aller „wirklichen" Gesetze und jedes unter diese Gesetze fallenden wirklichen Geschehens in der Natur, sie sind daher die allgemeinsten Naturgesetze, unter die alle besonderen subsumiert werden müssen. Höher hinauf läßt sich im deduktiven Verfahren nicht steigen, die Grundsätze tragen ihren Grund in dem Gedanken der transzendentalen Deduktion, die den Verstand zum Urheber der Gesetzmäßigkeit macht: die Beweise der Grundsätze sind nur spezielle transzendentale Deduktionen. Diese Beweise erhärten das Recht des Verstandes, in der Naturwissenschaft nach empirischen Gesetzen zu suchen, empirische Gesetze aufzustellen, indem sie an jeder Kategorie verdeutlichen, daß ohne ihre Anwendung kein Gegenstand der Erfahrung möglich wäre. Indem die Grundsätze die Kategorien „anwenden", urteilen sie über die Gegenstände der Erfahrung — nicht über besondere Gegenstände und ihre Beschaffenheit, sondern über die Gegenstände überhaupt, über „das Reale", über „die Substanz", über „die Veränderungen" usw., sie urteilen über das Seiende schlechthin, über das mögliche Seiende — sie sind Urteile möglicher Erfahrung.

Um den Uebergang von der „Analytik der Begriffe", d. h. von der Kategorienlehre, zur „Analytik der Grundsätze" begreiflich zu machen, führt Kant ein neues transzendentales Vermögen ein: die Urteilskraft. Der Verstand liefert in den Kategorien die reinen Formen der Verknüpfung des sinnlich Mannigfaltigen, die Formen der Substantialität, Kausalität u. a. Um diese Formen anwenden zu können, um ihnen ontische Bedeutung zu verleihen, bedarf der Verstand zu seiner Ergänzung des sinnlichen Materials, das ihm

die Anschauung liefert. Gäbe es nur empirisches Anschauungsmaterial, so vermöchten wir die reinen Formen nicht zu schematisieren, d. h. nicht als anschaulich erfüllte uns vorzustellen; wir vermöchten zwar die Regeln der Verknüpfung von dem Materiale abzusondern, nicht aber ein diesen Regeln entsprechend verknüpftes reines Material (Schema) in seiner Absonderung von dem empirischen denkend anzuschauen. Die produktive Einbildungskraft setzt uns dazu instand; durch sie gelingt es uns, nicht nur die Regel, sondern das Reale selbst, sofern es der Regel gehorcht, d. h. die Kategorie in ihrer Verbindung mit dem reinen Anschauungsmaterial als etwas Seiendes — nicht als etwas Bestimmtes, sondern in seiner Allgemeinheit — vorzustellen, z. B. die Substantialität (substantielle Beharrlichkeit) als ein Substrat der empirischen Zeitbestimmung überhaupt, als Substanz schlechthin, die Kausalität als das in einer Reihe von Veränderungen befindliche Reale usw. Von diesem Seienden sagen die Grundsätze aus, daß es unter der Regel des Verstandes steht, daß also die Substanz beharrt, die Veränderungen nach dem „Gesetz" der Verknüpfung von Ursache und Wirkung erfolgen usw. Sie verknüpfen somit das durch die Einbildungskraft schon verknüpfte Mannigfaltige apriori urteilsmäßig mit den Formen dieser Verknüpfung. Die Urteilskraft kann man daher als den in der Einbildungskraft tätig werdenden Verstand bezeichnen: sie leistet von seiten des Verstandes, was die Einbildungskraft von seiten der reinen Anschauung zu leisten hatte.

In der Doppelheit von Einbildungs- und Urteilskraft macht sich die Doppelheit von Anschauung und Verstand (die durch jene beiden verbunden werden sollen) noch einmal geltend. Die Kategorien oder reinen Verstandesbegriffe lassen sich nur denken, die Schemata lassen sich denkend anschauen, in den Grundsätzen aber urteilt der Verstand über das denkend Angeschaute so, wie er in der Erfahrung über das empirisch Angeschaute urteilt. Er könnte über das empirisch Angeschaute

niemals urteilen, wenn es nicht das spezifizierte denkend Angeschaute wäre, oder wenn sich das Empirische nicht unter den apriorischen Gegenstand, unter das Reale überhaupt subsumieren ließe. Die transzendentale Urteilskraft zeigt uns, wie der Verstand urteilend seine Regeln auf ein Material anzuwenden vermag, wie seine Regeln ontisch werden, wie das bloß Logische in Verbindung mit der Anschauung ein Seiendes werden kann. „Die Analytik der Grundsätze wird demnach lediglich ein Kanon für die Urteilskraft sein, der sie lehrt, die Verstandesbegriffe, welche die Bedingung zu Regeln apriori enthalten, auf Erscheinungen anzuwenden" (B. 171). Die Analytik der Grundsätze ist daher eigentlich eine Synthetik, wenn dieser Name gestattet ist. Die Grundsätze verbinden, was die Kritik vorher getrennt hatte: das Sinnliche und Logische, Anschauung und Verstand; sie sind synthetische Urteile. Da das in ihnen zu verbindende Sinnlich-Anschauliche aber ein reines Material, ein Apriorisches ist, so sind sie synthetische Urteile apriori. Es begreift sich daher, welchen Nachdruck Kant in der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft auf die Frage legt: wie sind synthetische Urteile apriori möglich? als auf die eigentliche „Aufgabe der reinen Vernunft" (B. 19).

Kritische Betrachtung.

Gegen die Kantische Deduktion der Kategorien läßt sich ein Einwand erheben, der historische Folgen gezeitigt hat. Die Kritik geht von dem Faktum der Erfahrung, von dem Faktum der Wissenschaft aus und sucht es zu begründen. Wie aber, wenn das Faktum, das ja kein empirisch feststellbares, sondern ein logisches ist, selbst in Zweifel gezogen wird? Begeht die Deduktion nicht einen Zirkelschluß, wenn sie, um die Erfahrung zu begründen, sich auf das Faktum der Erfahrung beruft? Die Kategorien, die Grundsätze gelten, weil sonst weder Erfahrung noch ein

Gegenstand derselben möglich ist; dagegen läßt sich einwerfen: dieser Beweis besagt nur, daß, w e n n Erfahrung möglich sein soll, Grundsätze notwendig sind, er besagt jedoch nicht, daß Erfahrung möglich i s t, also auch nicht, daß Grundsätze notwendig s i n d; er drückt nur eine hypothetische, keine assertorische oder apodiktische Wahrheit aus. Der Beweis dreht sich im Kreise: die allgemeinsten Naturgesetze, so wird geschlossen, haben Geltung, weil sonst die besonderen und besondersten, weil sonst überhaupt empirische Urteile, selbst Wahrnehmungsurteile keine Geltung hätten, — hier wird das Besondere als Grund des Allgemeinen angeführt; aber das Allgemeine soll andererseits den Grund für das Besondere abgeben, die Grundsätze sollen die Erfahrung begründen, Erfahrungssätze sollen gelten, weil synthetische Urteile apriori wahr sind, die empirische Naturwissenschaft soll in der reinen das letzte Fundament, den höchsten Rechtstitel ihrer Erkenntnis finden. Die Deduktion stützt sich auf die Tatsache der Erfahrung, die vielmehr ihrerseits durch die Deduktion gestützt sein will. Die Kritik blickt auf die Naturwissenschaft, aber die Naturwissenschaft soll durch die Kritik erst als möglich dargetan werden. Wird vorausgesetzt, daß die Naturwissenschaft „wirklich", d. h. daß ihre Erkenntnis wahr ist, so muß sie freilich auch möglich sein, und alle Sätze, die Bedingungen ihrer Möglichkeit sind, dürfen in Kraft treten. Woher aber die Gewißheit, d a ß Naturwissenschaft wahre Erkenntnis ist?

Der Einwurf läßt sich nun zwar leicht abweisen, indem man ihn zugibt und sagt, es sei der Kritik gar nicht darum zu tun, Zweifel an der Wirklichkeit der Wissenschaft niederzuschlagen; der Zirkel bestehe allerdings, der Beweisgang sei nur hypothetisch, aber etwas anderes wolle die Kritik auch gar nicht. Sie wolle nur die Bedingungen möglicher Erfahrung zum Bewußtsein bringen, sie wolle zeigen, daß diese Bedingungen im reinen Verstande und in der reinen Anschauung, sowie in der Verbindung beider zu Grund-

sätzen liegen, daß synthetische Urteile apriori den obersten Grund für alle synthetischen Urteile aposteriori darstellen, daß die „wirklichen" Gesetze der Natur daher letzterdings ebensosehr wie die „natürliche" Erkenntnis von ihnen das transzendentale Bewußtsein voraussetzen. Sei ihr dies gelungen, so habe sie ihre „eigentliche Aufgabe" erfüllt. Sie werde dann weiter zeigen, daß die Grundsätze zwar Erfahrung sinnlich gegebener Dinge, nicht aber metaphysische Erkenntnis übersinnlicher Dinge möglich machen, weil für eine solche hinreichende Bedingungen (die den Verstand erfüllende Anschauung) nicht vorhanden seien, daß die Kategorien daher nur im empirischen, nicht aber in einem überempirischen Gebrauche ontisch werden können, daß es mithin eine über die Aufstellung einer reinen Naturwissenschaft hinausgehende, ins übersinnliche Gebiet ausschweifende metaphysische Ontologie nicht geben könne. Und dies werde ihr letzter Zweck, das letzte (negative) Resultat der Vernunftkritik sein [1]).

---

1) A. Riehl glaubt, daß sich der Zirkel im Beweise der transzendentalen Deduktion nur in den Prolegomenen, nicht in der Kritik der reinen Vernunft finde. Mit Recht behauptet er (gegen K. Fischer), daß nicht das Verfahren der Prolegomena, sondern das der Kritik methodisch das überzeugendere sei, aber den springenden Punkt dieses Verfahrens, den Grund seiner Ueberzeugungskraft weiß er nicht herauszustellen. Die Grundsätze, sagt er, „gelten also von der Natur der Dinge, nicht deshalb, weil es ohne ihre Gültigkeit keine wahre Wissenschaft der Natur geben könnte, denn ob es eine solche geben kann, steht eben in Frage; sie gelten von ihr, weil ohne sie der Gegenstand der Naturwissenschaft, der Inbegriff ihrer Gegenstände: die Erfahrung nicht gegeben wäre" (Der philosoph. Kritizism.[2] I. 538). Aber wer oder was versichert uns, daß „die Erfahrung gegeben" ist? Wenn man ganz von dem laxen Ausdrucke „gegeben" absieht, der an dieser wichtigen Stelle unangebracht ist (ist denn „der Inbegriff der Gegenstände" jemals „gegeben"?), wenn man ferner die unkritische Vermengung des Gegenstands und des Inbegriffs der Gegenstände hingehen lassen will, so bleibt die Frage: was ist denn Erfahrung, wenn sie nicht etwas

Diese Rechtfertigung der Deduktion mag für die Interpretation ausreichend sein, sie mag dem Buchstaben der Kritik entsprechen. Sie verdeckt aber tiefer liegende Schwierigkeiten, die in der Sache selbst enthalten sind, und die über die von Kant gegebene Lösung der Probleme hinausführen mußten. Es wird sich nämlich in der Folge zeigen, daß die Frage, ob Metaphysik möglich sei — diese für den Standpunkt der Kritik wichtigste und philosophisch bedeutungsvollste — nicht mit der von Kant gestellten, ob und wie Erfahrung möglich sei, auf einem und demselben Boden verhandelt werden darf, daß, um es sofort zu sagen, die Parallelisierung von Erfahrungswissenschaft und Metaphysik das dogmatische Vorurteil der Kritik ist, — das allerdings seine historische Berechtigung hat, da die von Kant kritisierte Metaphysik eine Wissenschaft von den wahren Dingen, von der absoluten Substanz (Spinoza) oder den absoluten Substanzen (Leibniz), eine weltphilosophische Metaphysik war, d. h. eine metaphysische Parallele zur Naturwissenschaft oder die metaphysisch vollendete Naturwissenschaft selbst. Diesen Typus einer „Verstandesmetaphysik", einer Metaphysik, welche das Verhältnis von Bewußtsein und Gegenstand nicht zum Grundprobleme macht, sondern, soweit sie es überhaupt berücksichtigt, es erst auf Grund metaphysischer Voraussetzungen vom Wesen der Dinge nachträglich in das Weltbild einordnet — diesen Typ muß die Kritik zerstören. Die Metaphysik überhaupt aber wird dadurch nicht zerstört werden, sondern sich auf dem Boden der Kritik neu erheben.

Geltendes ist, dessen Geltung mithin zum Behufe der Deduktion vorausgesetzt wird? S. 537 zitiert Riehl den Satz: „Erfahrung ist eine Erkenntnis, die durch Wahrnehmungen ein Objekt bestimmt." Also eine Erkenntnis, also etwas Geltendes — damit ist der Zirkel wieder da. Denn auch die Wahrnehmung (sofern sie „ein Objekt bestimmt") wird ihrer Möglichkeit nach erst durch die Deduktion begründet.

Für diese Neubildung spielt die Frage, ob Kants transzendentale Deduktion einwandfrei ist, ob sie ihr Ziel erreicht, eine entscheidende Rolle. Wenn es Kant nicht gelungen sein sollte, die Möglichkeit der Erfahrung darzutun, so würde der Grund dieses Mißlingens die weitere Frage, ob Metaphysik möglich sei, aufs ernstlichste berühren, da beide Wissenschaften von Kant in Parallele gesetzt werden. Es könnte die Vermutung auftauchen, daß sich die Möglichkeit der Erfahrung vielleicht nur deduzieren ließe, wenn diese Parallelisierung aufgegeben wird, und daß die wahre Begründung der Erfahrung dann nicht die Negation der Metaphysik zu ihrem Resultate hätte, sondern vielmehr selbst einen neuen Typ von Metaphysik hervorriefe.

Diese vorläufig unbestimmten und wenigsagenden Andeutungen können erst im Laufe dieser historisch-kritischen Darstellung Schritt für Schritt in helleres Licht gerückt werden, sie werden nach und nach greifbare Gestalt annehmen. Hier möge im Anschlusse an die kurz geschilderten Gedankengänge der transzendentalen Aesthetik und Analytik ein erster Blick auf die in ihr unzureichend gelösten Probleme geworfen werden. Um für den weiteren Gang der Darstellung einen Leitfaden an die Hand zu geben, sei zunächst programmatisch ausgesprochen, daß die von Kant selbst als die „eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft" bezeichnete Synthesis apriori zu ihrer Bewältigung die künftige Metaphysik fordert: die „Analytik" wird dieser Aufgabe keineswegs gerecht. An ihr hängt aber das Schwergewicht des transzendentalen Denkens. Kant geht davon aus, daß der Verstand zu seiner Erfüllung der Anschauung bedarf, daß er ohne sie leer, sie aber ohne ihn blind ist. Erkenntnis kommt nur durch das Zusammen beider zustande: durch die Synthesis. Wie ist Synthesis möglich? Das ist die Kernfrage des transzendentalen Idealismus. Nach Kant wäre Metaphysik nur möglich, wenn dem Verstande noch eine andere als die bloß sinnliche Anschauung zu Gebote

stünde, wenn m. a. W. eine übersinnliche Erfahrung möglich wäre. Die Metaphysik ist unmöglich, weil unser Verstand auf sinnliche Anschauung angewiesen ist, weil wir keine übersinnliche Erfahrung besitzen. Wie aber, wenn es vielmehr die Aufgabe der Metaphysik wäre, die von der Erfahrung vollzogene Synthesis als eine Synthesis apriori zu begreifen, und zwar auf Grund der kritischen Einsicht in das Verhältnis von Bewußtsein und Gegenstand? Wie, wenn die Aufgabe der Synthesis aposteriori, d. h. der Erfahrung erst in der Synthesis apriori, d. h. in der Philosophie ihre Vollendung fände, — wenn selbst die Begründung der Möglichkeit der Erfahrung nur darzutun wäre durch den Nachweis, daß die Synthesis aposteriori an sich selbst eine Synthesis apriori ist? Wenn die Möglichkeit der Verbindung von Sinnlichkeit und Verstand, von Material und Form darauf beruhte, daß beide ursprünglich verbunden, ursprünglich eins sind? Wenn also zur metaphysischen Erkenntnis gar nicht, wie Kant annimmt, eine übersinnliche Anschauung, ein übersinnliches Anschauungsmaterial, eine übersinnliche Erfahrung notwendig wäre, sondern wenn vielmehr diese Erkenntnis darin bestünde, einzusehen, daß die Trennung der beiden Sphären durch das transzendentale Bewußtsein bedingt und im transzendentalen Bewußtsein selbst aufgehoben wird?

Auch Kant legt eine Synthesis und zwar eine Synthesis apriori der Erfahrung zugrunde: in den Grundsätzen des reinen Verstandes. Aber er trennt zugleich diese Synthesis wieder von der Synthesis aposteriori, so daß zur Begründung möglicher Erfahrung eine neue Synthesis erforderlich wird, nämlich die Synthesis der Grundsätze und des empirischen Materials, auf welches sie „angewendet" werden sollen. Daß aber das Problem dieser weiteren Synthesis das transzendentale Hauptproblem ist, daß die Möglichkeit der Erfahrung mit nichten erwiesen ist, wenn nicht die Möglichkeit dieser Synthesis transzendental begründet

wird — das entgeht ihm. Hier liegt der Stein des Anstoßes, der mit den Denkmitteln der Analytik, so wie sie in der Kritik der reinen Vernunft entwickelt wird, nicht beseitigt werden kann. Kant glaubt, daß es genüge, die Geltung synthetischer Urteile apriori als oberster, allgemeinster Naturgesetze zu deduzieren, weil dadurch die Obersätze sichergestellt werden, unter die sich alle besonderen Erfahrungsurteile subsumieren lassen. „Auf mehrere Gesetze aber als die, auf denen eine Natur überhaupt, als Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit beruht, reicht auch das reine Verstandesvermögen nicht zu, durch bloße Kategorien den Erscheinungen apriori Gesetze vorzuschreiben. Besondere Gesetze, weil sie empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen, können davon nicht vollständig abgeleitet werden, ob sie gleich insgesamt unter jenen stehen. Es muß Erfahrung dazu kommen, um die letzteren überhaupt kennen zu lernen; von Erfahrung aber überhaupt, und dem, was als ein Gegenstand derselben erkannt werden kann, geben allein jene Gesetze apriori Belehrung“ (B. 165). Reicht der Gedanke der Subsumtion der besonderen Gesetze unter die allgemeinsten aus, um die transzendentale Möglichkeit der Erfahrung darauf zu gründen [1])?

Kant übersieht, daß diese Subsumtion von ganz eigentümlicher Art ist, da das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen hier den Abgrund zu überbrücken hat, der sich

1) Auch Cohen, nach dem die Grundsätze den eigentlichen Mittelpunkt der transzendentalen Analytik bedeuten, von dem aus erst der Zugang zum Verständnis der Kategorien gefunden werden könne, interpretiert das Verhältnis der Grundsätze zum Gegenstande gemäß dem Gedanken der Subsumtion. „Auch der Grundsatz bestimmt keineswegs einen einzelnen Gegenstand, sondern legitimiert dessen Objektivität nur, indem er ihn als Fall unter sein Gesetz begreift.“ (Kants Theorie der Erfahrung [2], 412.) Im folgenden sucht er dann allerdings nach einer Unterscheidung von Grundsatz und Naturgesetz, kommt jedoch damit zu keiner klaren Abgrenzung.

zwischen Bewußtsein und Gegenstand, zwischen Form und Materie, zwischen apriori und aposteriori auftut. Das Besondere, welches unter dem Allgemeinen „stehen" soll, ist ihm völlig heterogen. Wenn ein Begriff aber unter einen anderen subsumiert, als ein Einzelfall desselben betrachtet werden soll, so muß beiden etwas Identisches gemeinsam sein. So läßt sich der Begriff des Menschen unter den des Tieres subsumieren, wenn der Mensch als ein vernunftbegabtes Tier gedacht, d. h. wenn die Tierheit dem Tiere und dem Menschen als das beiden gemeinsame Identische zugrundegelegt wird; oder der einzelne Wurf eines Steines läßt sich unter das Wurfgesetz bringen, weil und sofern das im Wurfgesetz gedachte Allgemeine im einzelnen Wurf in spezifizierter Form wieder angetroffen wird. Der Schritt vom apriori zum aposteriori aber ist ein ganz anderer, da die reine Form mit dem Mannigfaltigen der Materie nichts gemeinsam hat, sondern beide sich absolut entgegengesetzt sind. Das Mannigfaltige ist nicht das logisch Besondere zu dem Allgemeinen der Form, es ist kein „Einzelfall" der Form, nicht die spezifizierte Form, sondern es bedarf eines Sprunges in ein ganz anderes Gebiet, um von der Form zur Materie, vom apriori zum aposteriori zu gelangen. Die Deduktion der Grundsätze würde daher in der Tat einen fehlerhaften Zirkelschluß begehen, wenn sie darin gipfelte, die Grundsätze zu Obersätzen besonderer Gesetze zu machen und die besonderen Gesetze durch diese Unterordnung als möglich zu erweisen. Aber nicht darauf ist der Nachdruck zu legen, daß der Subsumtionsbeweis sich im Kreise dreht, sondern darauf, daß dieser Beweisgang unmöglich ist, weil es sich gar nicht darum handeln kann, die wirkliche Erfahrung unter die mögliche zu subsumieren und dadurch die Möglichkeit der wirklichen zu begründen, sondern darum, zu begreifen, wie die in ihre Faktoren: empirisches Material und apriorische Form zerlegte wirkliche Erfahrung durch Synthesis aus diesen Faktoren zusammengesetzt werden kann. Die Möglichkeit der

Erfahrung beruht auf dieser Zusammensetzung. Erfahrung läßt sich nicht durch Subsumtion, sondern nur durch Synthesis erzielen. Die „wirkliche" Erfahrung subsumiert nicht unter Grundsätze, sondern sie ist synthetisch, sie verbindet die reinen Formen mit dem empirischen Material, indem sie dasselbe durch den reinen Verstand und die reine Anschauung in die Form empirischer Urteile bringt. Wie ist Erfahrung möglich? Diese Frage lautet transzendental-logisch: wie ist Synthesis aposteriori möglich, oder, da in der Synthesis der Faktor des apriorischen Verknüpfens durch Verstand und Anschauung enthalten ist: wie läßt sich das aposteriori Mannigfaltige apriorisch, d. h. im transzendentalen Bewußtsein verknüpfen? Das Verknüpfen des Mannigfaltigen, das Synthetisieren ist immer, da es im transzendentalen Bewußtsein geschieht, ein apriorisches.

Die Frage ist also: wie ist es möglich, Aposteriorisches apriori zu verknüpfen, und diese Frage ist deshalb so schwerwiegend, weil aposteriori und apriori harte Gegensätze sind, zwischen denen es keine Brücke zu geben scheint. Das Gewicht dieses Problems wird völlig zunichte gemacht und sozusagen auf die Seite gebracht, wenn die Erfahrung nur als ein aposteriorisches Verknüpfen oder Urteilen verstanden wird, dessen Möglichkeit auf der Subsumtion der Erfahrungsurteile unter synthetische Sätze apriori beruhen soll. Die Synthesis ist vielmehr an und für sich apriorisch, sie ist das in allen Erfahrungsurteilen enthaltene apriori — sie ist deren „Möglichkeit", zu der das synthetisch Verbundene, das aposteriori Mannigfaltige als „Erfüllung" hinzutritt, um aus der Möglichkeit eine Wirklichkeit zu machen. Die „Wirklichkeit" läßt sich hier nicht unter die Möglichkeit subsumieren, sondern sie ergänzt die Möglichkeit und macht mit ihr zusammen das Ganze des Erfahrungsurteils aus. Wenn man dieses Ganze als eine Verbindung, als eine Synthesis von Form und Materie denkt,

so muß man sich darüber klar sein, daß diese Synthesis eine Synthesis des synthetisierenden und synthetisierten, des verbindenden und verbundenen Faktors der Erfahrung, eine Synthesis also der Synthesis und der Nicht-Synthesis, nicht aber die Synthesis des Mannigfaltigen der Erfahrung, nicht die durch Erfahrung vollzogene oder in ihr sich vollziehende Synthesis des aposteriori ist [1]). Die wirkliche Erfahrung wird nicht dadurch zur wirklichen, daß die mögliche sich so verwirklicht, wie das Naturgesetz im Einzelfall des Naturgeschehens, der Gattungsbegriff überhaupt im Artbegriff oder im Exemplar sich spezifiziert [2]), sondern dadurch, daß der Verstand sich am empirischen Materiale, das ihm die Sinnlichkeit gibt, betätigt; dadurch daß die Möglichkeit sich aktualisiert, die Synthesis sich an der Nicht-Synthesis bewährt und so erst zur Synthesis wird; dadurch, daß die Formen ihre Bestimmung, Formen zu sein, „erfüllen", indem sie ihre Apriorität ins Material einbilden und so das Aposteriorische apriorisch machen, d. h. objektive Urteile fällen, die mit dem Gegenstande übereinstimmen. Denn Erfahrung erlangt ihre Objektivität allein durch den Faktor apriori, durch die Bedingung ihrer Möglichkeit: Objektivität heißt gar nichts anderes als Apriorität des Aposteriorischen, heißt Synthesis apriori des aposteriori. Also nur wenn es gelänge, den Nachweis zu führen, daß eine solche Aktualisierung der Formen möglich, daß die Synthesis tätig, d. h. ein Synthetisieren ist, daß mögliche Erfahrung wirkliche Erfahrung werden kann — nur dann wäre die Möglichkeit der Erfahrung, die „mögliche Erfahrung" deduziert.

1) Es wird sich sofort zeigen, daß die letztere die erstere voraussetzt.

2) Auf den methodologischen Unterschied der Verhältnisse von Naturgesetz und Einzelfall und von Artbegriff und Exemplar kann hier nicht eingegangen werden; er tritt gegenüber dem Unterschiede beider Verhältnisse im Vergleiche mit dem transzendentalen von Form und Material zurück.

In der transzendentalen Deduktion, d. h. in der allgemeinen Deduktion, wie Kant sie in der Analytik der Begriffe ausführt, leitet ihn dieser soeben entworfene Gedankengang. Hier macht er das transzendentale Bewußtsein, die transzendentale Apperzeption zur höchsten Bedingung der Erfahrung und ihrer Gegenstände. Das Bewußtsein verbindet das Mannigfaltige, d. h. aber: das apriori synthetisiert das aposteriori. Diese Tätigkeit ist kein Subsumieren, sondern ein Produzieren, eine Spontaneität, ein Aktus, durch den die Formen aktuell, tätig werden, durch den das Objekt der Erfahrung ebensosehr erst Erfahrungsobjekt als die Erfahrung des Objekts erst objektive Erfahrung wird. Die Erfahrung erzeugt die Objektivität ihrer Urteile, indem sie das Material den Regeln apriori unterwirft und so den Gegenstand erzeugt. Wenn diese Tätigkeit zum Gegenstande transzendentaler Reflexion gemacht wird, so wird nicht auf den Gegenstand der Erfahrung als auf die synthetische Einheit des Mannigfaltigen, sondern auf das Synthetisieren des Mannigfaltigen reflektiert und gefragt: wie kann durch diese Tätigkeit das Moment der synthetischen Einheit (des Bewußtseins, der Kategorie) und das Moment des Mannigfaltigen (des im Gegenstande Gegebenen, des Materials), wie kann Synthesis und Nicht-Synthesis, Einheit und Nicht-Einheit, apriori und nicht-apriori, Bewußtsein und Nicht-Bewußtsein, Spontaneität, Tätigkeit und Rezeptivität, Nicht-Tätigkeit eines und dasselbe werden: nämlich als Gegenstand und als Urteil über den Gegenstand oder, um es durch ein Identisches auszudrücken, als die Wahrheit, die sowohl als Gegenstand wie als Urteil über ihn: als die „Uebereinstimmung" beider gedacht wird? Darauf antwortet die Deduktion: das Bewußtsein vollzieht diese Synthesis. Das Bewußtsein hebt durch seine Tätigkeit den Gegensatz seiner und seines Gegenteils auf; es synthetisiert das Mannigfaltige, indem es zugleich sich und das Mannigfaltige in der Einheit seiner selbst

synthetisiert; es setzt das Mannigfaltige als seine eigene Einheit, als sich selbst — es wird überhaupt erst es selbst durch diese Tätigkeit, dieses Sichsetzen, denn außer demselben, außer dem Akte „ist" es gar nicht, es „ist" nur actu, als das Sich-Aktualisierende (und insofern es sich aktualisiert, aktualisiert es im selben Vollzuge „seine" Formen).

Abgesehen vom Akte, abgesehen von seiner Tätigkeit ist das Bewußtsein oder das Ich bloß abstrakte Einheit des Mannigfaltigen, ruhende, leere Form, Synthesis ohne synthetisierten Inhalt. Erst durch die Tätigkeit wird es zur Synthesis der Gegensätze, zur konkreten synthetischen Einheit des Mannigfaltigen. Diese Einsicht gelangt in Kants transzendentaler Deduktion nicht zum völligen Durchbruch, nicht zu völliger Klarheit. Obwohl Kant davon spricht, daß die Einheit des Bewußtseins die Einheit einer Handlung ist (z. B. B. 138), daß die Verstandesbegriffe Funktionen, d. h. Handlungen sind (z. B. B. 93), obwohl er die Synthesis eine Handlung nennt (z. B. B. 102, 130) und dem Verstande Spontaneität zuschreibt, obwohl er vom „Aktus der Selbsttätigkeit" (B. 130), vom „Aktus der Spontaneität" redet (B. 132), obwohl er die „analytische Einheit der Apperzeption" als „Identität des Bewußtseins" von der „synthetischen Einheit" unterscheidet und die letztere als „Grund" und „Voraussetzung" der ersteren, als „ursprünglich-synthetische Einheit" bezeichnet (B. 133 ff.) und von ihr die objektive Gültigkeit der Erfahrung abhängig macht (B. 139 ff.), obwohl er in der Lehre von der produktiven Einbildungskraft den Verstand auf die Sinnlichkeit „einwirken" läßt („die Synthesis der Anschauungen, den Kategorien gemäß, muß die transzendentale Synthesis der Einbildungskraft sein, welches eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit und die erste Anwendung derselben (zugleich der Grund aller übrigen) auf Gegenstände der uns möglichen Anschauung ist" (B. 152) — so verdirbt

sich Kant doch zuletzt die tiefsinnige Anlage seiner Deduktion dadurch, daß er das Ich, den Verstand, die Kategorien in ihrer starren Gegensätzlichkeit gegen das Mannigfaltige, das empirisch Gegebene erhält und nur wie ein Betrachter von außen die Tätigkeit, den Aktus beschreibt, — ohne zu bedenken, daß der Verstand durch seine Tätigkeit die Gegensätzlichkeit s e i n e r s e l b s t aufhebt, daß er s i c h (als synthetische Einheit) aktualisiert, indem er das Mannigfaltige (das Gegenteil seiner Einheit) synthetisiert, daß er durch den Akt s e i n e ursprüngliche konkrete Einheit w i e d e r herstellt. Wird das Ich als Einheit lediglich im Gegensatze zum Mannigfaltigen (als Verstand im Gegensatze zur Anschauung, als Denken im Gegensatze zum Erkennen) begriffen, so kann es nie synthetisch erkennend werden, die Möglichkeit der Erfahrung ist dahin. Sie beruht darauf, daß das Ich nicht nur einer der Gegensätze, sondern ihre ursprüngliche Synthesis oder konkrete Identität ist, daß es nur es selbst ist, indem es denkend und anschauend z u g l e i c h ist, d. h. das Anschauliche synthetisch verknüpft. Indem das Ich auf sich reflektiert, entdeckt es in sich die Einheit der Gegensätze, es bestimmt sich als Einheit u n d als das Gegenteil der Einheit, als Mannigfaltiges: deshalb ist es nicht nur „leerer", sondern „konkreter Begriff", nicht nur formal-logische, sondern transzendental-logische Identität. Denn was ist „ursprüngliche Synthesis" d. h. Synthesis v o r aller Trennung anderes als ursprüngliche, konkrete Identität dessen, was nachträglich einander entgegengesetzt wird? Kant wird sich nicht bewußt, daß in der Deduktion das Ich über sich selbst reflektiert, daß es seine eigene Tätigkeit in sich reflektiert, und daß nur durch die in sich reflektierte Identität des reflektierenden und reflektierten Ich die Deduktion überhaupt schlüssig wird; denn auf der Identität des (reflektierten) Bewußtseins des Gegenstandes und des Bewußtseins des Ich von sich selbst (des reflektierenden) beruht die Einsicht der Deduktion, daß das Ich zugleich

Bedingung des Gegenstandes und Bedingung der durch das Ich sich vollziehenden Erfahrung des Gegenstandes ist. Ueber diesen Mangel der transzendentalen Deduktion Kants wird die weitere Darstellung der Entwicklung des deutschen Idealismus nähere Auskunft zu geben haben: in Hegel wird das Problem seine reifste Lösung finden.

Die ursprünglich-synthetische Einheit wird verdrängt durch die analytische, die konkrete durch die abstrakte; Kant rührt das Problem des transzendentalen Bewußtseins zwar in seiner Tiefe auf, aber er überläßt seinen Nachfolgern die dieser Tiefe entsprechende Lösung [1]). Die Lehre von der transzendentalen Urteilskraft veräußerlicht die Deduktion, indem sie den Gedanken der Subsumtion der besonderen unter die allgemeinsten Naturgesetze in sie hineinträgt, den Gedanken eines „transzendentalen Syllogismus“ [2]). Um die Subsumtion bewerkstelligen zu können, müssen aus den reinen Formen der Anschauung und des Verstandes Urteile, Grundsätze als Obersätze gewonnen werden. Vermag der Verstand mit Hilfe der Anschauung Urteile zu erzeugen, vermag er eine reine Synthesis eine Synthesis apriori herzustellen, so sind damit — denkt Kant — die Bedingungen für eine Subsumtion der aposteriorischen Synthesen gegeben

---

1) Vgl. Natorp, Kantstudien XXII, 4, 1918, S. 432 ff. Besonders 437: „Ist es nun der tiefste Mangel des Kantischen Systems, daß es zu sehr im Abstrakten stecken bleibt, das Konkrete zwar sucht, aber nicht voll erreicht, so versteht sich jetzt, inwiefern dieser Mangel sich fast deckt mit dem, der oben dahin ausgedrückt wurde, daß Kant nicht die Subjektivität zum Problem gemacht habe.“

2) Z. B. B. 198: „Aber ohne Unterschied stehen alle Gesetze der Natur unter höheren Grundsätzen des Verstandes, indem sie diese nur auf besondere Fälle der Erscheinung anwenden. Diese allein also geben den Begriff, der die Bedingung und gleichsam den Exponenten zu einer Regel überhaupt enthält, Erfahrung aber gibt den Fall, der unter der Regel steht.“ Vgl. meine Dissert. Logische und ästhetische Allgemeingültigkeit, 1908, II, § 3.

und die wirkliche Erfahrung ist ihrer Möglichkeit nach erwiesen. Da reiner Verstand und empirisches Material nichts Gemeinsames haben, was eine Subsumtion erlaubte, so muß das Entgegengesetzte durch ein Mittelglied vermittelt werden, das sich in dem Material der reinen Anschauung bietet. Dieses hat mit den Kategorien des Verstandes die Reinheit, die Apriorität, mit dem empirisch Gegebenen die sinnliche Anschaulichkeit, die Materialität überhaupt, die Gegebenheit gemein. So entsteht die Lehre vom Schematismus, der sich der Zeit als des Mittelgliedes bedient, weil sie nicht nur das äußerlich, sondern auch das innerlich Anschaubare, nicht nur das äußerlich, sondern auch das innerlich, mithin alles Gegebene formt und ordnet. Dieser Gedanke des Mittelgliedes hat schon den frühen Schülern Kants große Schwierigkeiten bereitet. In einem Brief an J. H. Tieftrunk (11. Dez. 1797) legt ihn Kant folgendermaßen dar: „Die logische Subsumtion eines Begriffs unter einem höheren geschieht nach der Regel der Identität: und der niedrigere Begriff muß hier als homogen mit dem höheren gedacht werden. Die transzendentale dagegen, nämlich die Subsumtion eines empirischen Begriffs unter einem reinen Verstandesbegriffe durch einen Mittelbegriff, nämlich den des Zusammengesetzten aus Vorstellungen des inneren Sinnes ist unter eine Kategorie subsumiert, darunter etwas dem Inhalte nach Heterogenes wäre, welches der Logik zuwider ist, wenn es unmittelbar geschähe, dagegen aber doch möglich ist, wenn ein empirischer Begriff unter einen reinen Verstandesbegriff durch einen Mittelbegriff, nämlich den des Zusammengesetzten aus Vorstellungen des inneren Sinnes des Subjekts, sofern sie den Zeitbedingungen gemäß, apriori nach einer allgemeinen Regel ein Zusammengesetztes darstellen, enthält, welches mit dem Begriffe eines Zusammengesetzten überhaupt (dergleichen jede Kategorie ist) homogen ist und so unter dem Namen eines Schema die Subsumtion der

Erscheinungen unter dem reinen Verstandesbegriffe ihrer synthetischen Einheit (des Zusammensetzens) nach, möglich macht" (XII, 223).

Aus dieser sehr schwerfälligen Erklärung geht soviel hervor, daß der Schematismus zwei Zwecken dient. Einmal vermittelt er zwischen der reinen Anschauung und dem reinen Verstandesbegriffe. Das Schema ist die versinnlichte (auf die Zeit „angewandte") Kategorie. Zweitens vermittelt er zwischen der empirischen Anschauung und den reinen Verstandesbegriffen: der empirische Begriff ist das verstofflichte Schema. Auf diese Weise soll der empirische dem reinen Verstandesbegriff „homogen" gemacht und so die transzendentale Subsumtion ins Werk gesetzt werden: der empirische Begriff ist als verstofflichtes Schema selbst die versinnlichte Kategorie. Aber handelt es sich hier wirklich um eine Subsumtion? Der Mensch kann als vernünftiges Tier unter die Tierheit subsumiert werden, weil die Tierheit ihm und dem vernunftlosen Tiere gemeinsam ist; als vernünftiges Tier ist er eine Art der Gattung Tier. In diesem Sinne aber steht ein empirischer Begriff sowenig zum Schema in dem Verhältnisse der Art zu ihrer Gattung wie das Schema zur Kategorie; vielmehr bedarf es zur Ueberbrückung der Kluft zwischen dem empirisch Gegebenen und dem Schema apriori ebensosehr eines b e s o n d e r e n transzendentalen Aktes als zur Schematisierung der Kategorie, zur Synthetisierung von reiner Verstandesfunktion und reinem Anschauungsmaterial. Das empirisch Gegebene ist zwar zunächst wie das Schema ein Anschauliches, Sinnliches, und insofern unterliegt es der Bedingung alles Sinnlich-Anschaulichen, zeitlich geordnet zu sein (auf Grund der transzendentalen Aesthetik, welche die Zeit als Form der Anschauung erweist); aber schon diese Notwendigkeit ist keine subsumtionelle, sie beruht nicht auf der logischen Unterordnung des Gegebenen unter die Form, oder, da die Anschauungsform selbst etwas Gegebenes, Mannigfaltiges,

formale Anschauung ist, unter dieses formal Gegebene, sondern darauf, daß die Form oder das formal Gegebene eine transzendentale Bedingung für das empirisch Gegebene ist, d. h. daß Gegebenes durch das transzendentale Bewußtsein nur synthetisiert (zusammengesetzt) werden kann entsprechend der Funktion dieses Bewußtseins. Sie beruht darauf, daß die synthetische Einheit des Bewußtseins (die oberste Bedingung alles Erkennens) ohne das Zusammensetzen des Gegebenen sich das Gegebene niemals zum Gegenstande machen könnte, oder kurz darauf, daß das Gegebene selbst nur gegeben, d. h. bewußt werden kann als ein Bewußtsein des Gegebenen, und das heißt in ursprünglicher Synthesis. Wäre dagegen die Subsumtion der transzendentale Beweisgrund für die Apriorität der Zeit, für ihren Charakter, Bedingung des in sinnlicher Anschauung Erfahrbaren zu sein, so dürfte nie gefolgert werden, daß das empirisch Gegebene ein Zeitliches sein müsse; denn subsumieren läßt sich dasselbe nur unter den Oberbegriff des Gegebenen überhaupt, nicht unter das formal oder apriori Gegebene, nicht unter die Zeit. Subsumtionell ist aber ferner ebensowenig die Notwendigkeit, das empirisch Gegebene auf das Schema zu beziehen, das Schema als Bedingung oder Form alles Erfahrbaren zu denken. Denn wiederum stehen Schema und zeitlich Empirisches unter dem identischen Oberbegriffe des zeitlich Zusammengesetzten, darum steht aber das zeitlich Empirische noch nicht unter dem Schema als seinem Oberbegriffe. Sowie die Form der Zeitlichkeit an das aposteriori Gegebene vermittelst des transzendentalen Bewußtseins herangetragen wird, nur in ihm „zum Bewußtsein" kommen kann, so kann auch die kategoriale Denkform, die sich im Schema betätigt, nur vermittelst des transzendentalen Bewußtseins Bedingung der Erfahrung werden. Nicht die Subsumierbarkeit, sondern die Synthetisierbarkeit des zeitlich Empirischen durch Kategorien — vermittelt durch die im Schema sich voll-

ziehende Synthesis — ist der eigentliche transzendentale Rechtsgrund des Vollzugs derjenigen Synthesis, die Kant empirischen Begriff nennt. Das Empirische kann uns nur als Gegenstand zum Bewußtsein kommen, kann nur empirischer Begriff, wirkliche Erfahrung werden, indem das Schema stofflich erfüllt, die schematisierte Funktion der Kategorie an dem Empirischen aktuell wird, — indem das transzendentale Bewußtsein (das dadurch empirisches wird) durch seine Aktivität das aposteriori Gegebene dem Schema entsprechend synthetisiert.

Wie nun aber zur Produktion des Schemas von Kant ein besonderes transzendentales Vermögen — die produktive Einbildungskraft — eingeführt wird, weil sich die reine Anschauung nicht unter den reinen Verstand subsumieren läßt, da beide „zwei ganz heterogene Stücke" sind (V, 401), so hätte er folgerichtig für die Produktion des empirischen Begriffs d a s s e l b e Vermögen in Anspruch nehmen müssen. Denn die produktive Einbildungskraft ist nichts anderes als das in Aktivität befindliche transzendentale Bewußtsein. Da dieses aber es selbst nur ist, insofern es sich in Aktivität befindet, so ist sie mit ihm identisch: d a s t r a n s z e n d e n t a l e B e w u ß t s e i n i s t p r o d u k t i v e E i n b i l d u n g s k r a f t, nur als solche ist es mehr denn bloß analytischer Begriff der „Einheit", der „Identität", nur als solche ist es synthetisierende Tätigkeit. Hier eröffnet sich der Weg, den Fichte gehen, auf dem das wahrhaft transzendentale Deduktionsverfahren über das vermeintlich transzendentale Subsumtionsverfahren den Sieg davontragen wird.

Auch Kant sieht, daß es mit der Subsumtion des aposteriori Gegebenen unter das Schema und vermittelst des Schemas unter die Kategorie und den Verstand nicht getan ist; deshalb sucht er nach einem weiteren transzendentalen Vermögen, das diese Subsumtion denkbar machen soll, und findet es in der „transzendentalen Urteilskraft". Alle

empirischen Begriffe beruhen auf empirischer Urteilskraft, sind im Grunde empirische Urteile (wie jedes Naturgesetz, dieser Typus des empirischen Begriffs in der modernen Naturwissenschaft). Aber statt zu zeigen, wie die empirische Urteilskraft selbst ihrem Wesen nach transzendental wie der empirische Realismus derselben nichts anderes ist als transzendentaler Idealismus, beide ein und dasselbe sind, soll die empirische Urteilskraft ihren Rechtstitel durch Subsumtion der empirischen unter die synthetischen Urteile apriori erwerben. Die Synthesis der empirischen Naturgesetze soll durch logische Unterordnung unter reine Naturgesetze ihrer Objektivität nach begründet werden. Aber diese Synthesis entsteht vielmehr durch die synthetisierende Tätigkeit des Verstandes, sie entsteht durch die transzendentale Urteilskraft selbst, sofern sie das Empirische nach Regeln apriori verknüpft. Statt die Möglichkeit der Erfahrung als die mögliche „Anwendung" der Kategorien, d. h. als ihre Aktualisierung zu denken (die Kategorien sind nur Kategorien als Funktionen, als Handlungen, nur in der Anwendung, im Gebrauche, nur sofern sich das Ich in ihnen erkennend verwirklicht), denkt Kant sie als „mögliche Erfahrung", d. h. als System von Grundsätzen, die abgetrennt von aller wirklichen Erfahrung für sich gelten und anwendbar werden durch Subsumtion, d. h. durch einen von ihnen wiederum abgetrennten logischen Akt — man weiß nicht welchen Vermögens, ob der transzendentalen oder der empirischen Urteilskraft, um deren Identität sich die Deduktion in Wahrheit dreht. Mögliche Erfahrung ist, transzendental gedacht, nur mögliche Erfahrung, sofern sie sich selbst in der wirklichen verwirklicht; gerade die Verwirklichungsmöglichkeit macht sie zur möglichen Erfahrung; nicht wird sie möglich durch die Geltung allgemeinster Naturgesetze, sondern durch den Verwirklichungsakt (die Urteilstätigkeit) der produktiven Einbildungskraft, an dessen Stelle Kant die Subsumtionstätigkeit treten

läßt. Die transzendental-logische Möglichkeit ist keine formal-logische Allgemeinheit, sondern sie ist die Spontaneität des Ich, welches empirisch erkennt, indem es die Objekte der Erfahrung erzeugt. Dieses empirische Erkennen ist möglich, weil sonst das Ich nicht wirklich wäre; die Wirklichkeit des Ich aber begründet sich selbst, weil das Ich nur durch seine Wirklichkeit, durch sein Wirken zum Ich wird, weil das Ich „sich selber setzt", wie Fichte sagen wird. Die Wirklichkeit des Ich, das Bewußtsein davon, „daß ich bin" (B. 157), ist der wahre letzte Grund der Objektivität der Erfahrung, der Grund, welcher Erfahrung möglich macht. Auf diese Wirklichkeit stützt sich die transzendentale Deduktion, in ihr wurzelt sie — sie stützt sich nicht, wie es bei Kant öfters scheint, auf die wirkliche Erfahrung als auf ein Faktum, dessen oberste „Gesetze" sie in Gestalt von Grundsätzen auffindet.

Das Verfahren der Deduktion ist somit ein vollkommen anderes als das Verfahren Galileis, das schon Kant zum Vergleiche herangezogen hat (B. XII), und das seitdem immer wieder als Vorbild für das kritische der transzendentalen Logik hingestellt worden ist. Wie schief und irreführend der Vergleich ist, erhellt aus der einzigen Reflexion darauf, daß wirkliche Erfahrung nichts anderes als wirkliches Erfahrungsbewußtsein ist, während Galilei wie alle Naturwissenschaft sich nicht auf dieses Bewußtsein, sondern auf wirkliche Objekte dieses Bewußtseins richtet. Die Naturwissenschaft, welche die Gesetze, die „Möglichkeit" des Wirklichen sucht, ist eine empirische Wissenschaft, weil sie sich auf empirische Anschauung der Objekte gründet; die transzendentale Logik, welche die „Gesetze", die Möglichkeit der wirklichen Erfahrung sucht, ist eine apriorische Wissenschaft, weil sie sich auf intellektuelle Anschauung (man verzeihe dieses erst bei Kants Nachfolgern gebräuchlich werdende Wort — die Sache findet sich schon bei

Kant)[1]) des wirklichen Erfahrungsbewußtseins gründet. Dieses Bewußtsein ist möglich, weil in ihm Möglichkeit und Wirklichkeit identisch sind, weil das Ich ein Gedanke, eine Form, ein Begriff ist, der sich selber hervorbringt, der durch „Selbsttätigkeit" (B. 130) sich aktualisiert.

Dies ist der echte Kern der transzendentalen Deduktion, der durch den Subsumtionsgedanken verfälscht wird[2]). Die De-

1) So sagt Kant wiederholt, daß sich die Grundsätze nicht aus bloßen Begriffen beweisen lassen (z. B. B. 289 vom Grundsatze der Kausalität). Aber woraus lassen sie sich denn beweisen? Doch nicht aus der Erfahrung! Dann wären ja die Beweise nur empirisch gültig. Aus dem Begriffe der möglichen Erfahrung? Aber dann doch wieder „aus bloßen Begriffen"! Was Kant vorschwebt, ist die intellektuelle Anschauung der wirklichen Erfahrung als der synthetischen Akte des transzendentalen Bewußtseins, aber er wird sich dessen nicht bewußt.

2) In einer scharfsinnigen Abhandlung (Das Möglichkeitsproblem der Kritik der reinen Vernunft, der modernen Phänomenologie und der Gegenstandstheorie, Ergänzungsheft Nr. 51 der Kantstudien, 1920) zeigt D. Baumgardt, daß der springende Punkt der Erkenntnistheorie Kants darin liegt, das Mögliche als ein Moment am wirklichen Gegenstande zu begreifen, daß es danach kein Mögliches außerhalb des Wirklichen gibt (vgl. bes. 56 f.). Es fehlt jedoch bei Baumgardt die Einsicht, daß Kant nur deshalb die Synthesis des Möglichen und Wirklichen im Erfahrungsurteil als rechtmäßig erweisen kann, weil er sie auf die ursprüngliche Synthesis beider im Ich gründet. Diese Einsicht hätte es ihm ermöglicht, die Position der österreichischen Denker, die er behandelt, in ein noch helleres Licht zu rücken. Sehr lehrreich für diesen Zweck wäre auch die Heranziehung Maimons, der ähnlich wie diese österreichischen Denker auf Leibniz zurückgeht und Kants Deduktion für nicht stichhaltig erklärt, weil er nur in der unendlichen Analysis die letzte Gewähr für die Gültigkeit aller, auch der Erfahrungserkenntnis findet. Vgl. im folgenden das über Maimon Gesagte. — Ueber das Schematismusproblem vgl. die vorzüglichen Ausführungen von W. Zschocke, Ueber Kants Lehre vom Schematismus der reinen Vernunft. Aus dem Nachlaß her. v. H. Rickert, Kantst. XII, 857 ff.; sowie E. R. Curtius, Das Schematismuskapitel in der K. d. r. V., Kantst. XIX, 338 ff.

duktion beruht darauf, daß die identische Wurzel der Möglichkeit und Wirklichkeit des Ich, des Erfahrungsbewußtseins entdeckt wird — der Subsumtionsgedanke reißt beide auseinander, indem er, genau wie das Erfahrungsbewußtsein es tut, aus dem Wirklichen ein Allgemeines herausanalysiert und es als Gesetz des besonderen wirklichen Einzelfalles ausspricht. So hebt sich endlich auch das Bedenken, das gegen den Zirkelschluß geltend gemacht werden konnte. Statt daß gesagt wird: Erfahrung ist möglich, weil Synthesis apriori wirklich ist, Synthesis apriori aber ist möglich, weil Erfahrung wirklich ist, muß es heißen: Erfahrung ist möglich, weil Synthesis überhaupt wirklich ist, diese aber ist wirklich und möglich zugleich, weil Erfahrung in der transzendental-logischen Reflexion sich als Erfahrungsbewußtsein enthüllt, und weil dieses Bewußtsein schlechthin wirklich ist, — weil es sich selbst bedingt und als Bedingung seiner selbst absolute Bedingung, d. h. Identität von Bedingung und Bedingtem oder ursprünglich-synthetische Einheit ist. Wenn die Synthesis apriori nicht eine F u n k t i o n der transzendentalen Einbildungs- und Urteilskraft wäre, wenn statt ihrer allgemeinste Naturgesetze als Obersätze empirischer Urteile die Erfahrung begründeten, so bliebe es unbegriffen, wie alle empirische Erkenntnis sich auf Wahrnehmung aufbauen kann. Die Naturwissenschaft ist empirisch heißt: sie geht von der Wahrnehmung aus und steigt von ihr zu Gesetzen auf. Dieser Prozeß ist nur möglich, wenn s o w o h l die Wahrnehmung a l s die Gesetze transzendental bedingt sind, wenn die Wahrnehmung nicht erst durch Subsumtion unter die Gesetze (sowie diese durch Subsumtion unter die Grundsätze) zu ihrer Wahrheit kommt, sondern wenn die Wahrheit der Wahrnehmung sich unmittelbar transzendental deduzieren läßt, wie es der Absicht nach bei Kant geschieht (A. 123). Die Subsumtion der Einzelfälle unter das allgemeine Gesetz ist — weit davon entfernt, die Erfahrung möglich zu machen — vielmehr selbst der tran-

szendentalen Begründung bedürftig. Sie ist nur möglich, weil das Besondere (das Subsumierte) und das Allgemeine (der empirische Begriff, das Naturgesetz) beide den transzendentalen Bedingungen genügen, weil sie beide denselben Abstand und dieselbe Nähe zum transzendentalen Bewußtsein haben, das sie in sich befaßt und in seiner synthetischen Einheit vereinigt.

Die Möglichkeit der Erfahrung gründet sich auf die Wirklichkeit des Erfahrungsbewußtseins, d. h. auf die Identität des empirischen und transzendentalen Bewußtseins. Aber diese Identität „ist" nur, indem sie sich verwirklicht, und sie verwirklicht sich nur auf dem Wege, den die Erfahrung geht. Dieser Weg aber ist unendlich. Erfahrungsurteile sind wahr, sie stimmen mit ihrem Objekte überein, wenn sie vom transzendentalen Bewußtsein gefällt werden; solange sie aber bloße Erfahrungsurteile sind, gelten sie nur hypothetisch, sie gelten nur bedingungsweise für wahr, nur beziehungsweise zum „Stande der Forschung", sie haben keine absolute Wahrheit.

Dieser Gedanke führt weiter, er beherrscht schon die Analytik, er entfaltet seine ganze Kraft in der Dialektik der Kritik der reinen Vernunft. Die transzendentale Deduktion kann ihre Vollendung erst finden, wenn das Ich nicht als dasjenige, welches sich der Wahrheit immer nur annähert, sondern als dasjenige, welches wahrhaft „ist", begriffen wird. Erst dieses ist das gesuchte transzendentale Bewußtsein, dessen Wirklichkeit Erfahrung möglich macht. Denn alle relative Wahrheit ist bedingt durch die absolute. Das Problem des Verhältnisses beider, so wie die Kritik es bestimmt, ist in der weiteren Darstellung zu erörtern.

c) Das Ding an sich.

Ding an sich und Erscheinung.

In der bisherigen Darstellung der theoretischen Philosophie Kants ist mit Absicht ein wichtiges Lehrstück unbe-

achtet gelassen worden, das nicht länger vernachlässigt werden darf, das in der Fortentwicklung der Gedanken eine hervorragende Rolle spielt: die Unterscheidung der Dinge an sich (oder des Dings an sich) und der Erscheinungen. Sie steht in nahem Zusammenhange mit der Unterscheidung von Verstand und Sinnlichkeit (oder Anschauung), sowie mit der von Form und Materie der Erkenntnis. Wie der transzendentale Idealismus den Platonischen erneuert, so geht auch die Lehre von Ding an sich und Erscheinung auf Plato zurück. Den Ideen gegenüber, die wahrhaft seiend sind, steht die nur erscheinende Wirklichkeit der Dinge, in der das Sein der Ideen mit einem Nicht-Seienden vermischt ist. Von den Erscheinungen gibt es keine wahrhafte Erkenntnis, sondern nur ein Meinen, das von der wahrnehmenden Subjektivität abhängig ist. Das theoretische Wissen von den Ideen aber ist unabhängig nicht nur von der wahrnehmenden, sondern von aller Subjektivität überhaupt; die Ideen werden von der Seele geschaut, wie sie an sich sind: als das den Erscheinungen zugrundeliegende Wesenhafte, Substantielle.

Noch in der Dissertation von 1770 hat sich diese Platonische Zweiweltenlehre erhalten. Die intelligiblen, d. h. die Verstandesdinge sind Dinge an sich, sie sind unabhängig von den „Schranken" der Sinnlichkeit, der Subjektivität überhaupt. Der Verstand erkennt in ihnen das wahrhaft Seiende. Die Sensibilia dagegen sind nur für das sinnliche Bewußtsein seiend, d. h. ihr Sein ist bloß ein erscheinendes. Allerdings gibt es auch von ihnen eine objektive, wissenschaftliche Erkenntnis, denn Raum und Zeit sind formale Prinzipien, die, ob sie gleich nur dem menschlichen Erkenntnisvermögen angehören, doch eine Rationalität begründen: die mathematische. Kant trennt so die anschauliche, mathematische, auf Erscheinungen gehende von der rein intellektuellen, auf Dinge an sich gehenden Erkenntnis. Daß auch zur mathematischen „Verstand"

gehört, und daß dadurch die Grenze zwischen den Sensibilia und Intelligibilia ins Schwanken geraten muß, sieht Kant 1770 noch nicht.

Erst die Entdeckung dieses Zusammenhanges klärt ihn darüber auf, daß Verstandeserkenntnis und Erkenntnis von Erscheinungen sich nicht ausschließen, daß es Intelligibilia geben kann, die gleichzeitig sensibel sind, so wie die Sensibilia in gewisser Hinsicht sämtlich intelligibel sein müssen, um Gegenstände einer Wissenschaft werden zu können. Dadurch erschließt sich ihm das Problem der mathematischen Physik als einer Wissenschaft, die nicht nur wie die Mathematik „reine" Erscheinungen, sondern empirisch bestimmte erkennt. So wandelt sich der Begriff Erscheinung um und erweitert sich. Bezeichnete er zunächst — als Korrelat zu den Formen des mundus sensibilis — nur die Anschauungen im Gegensatze zu den an sich seienden Dingen, so fallen auch diese jetzt, soweit sie rationalem, mathematischem Wissen zugänglich sind, unter ihn. Die Dinge selbst, als Gegenstände der Erfahrung, nicht nur die sinnlichen Anschauungen, sind Erscheinungen; denn der Verstand, der die Dinge erforscht, ist auf die sinnliche Anschauung angewiesen, stützt er sich doch in der Physik auf die Wissenschaft vom Sinnlich-Rationalen, auf die Mathematik. Der Verstand, der Naturgesetze erkennt, ist kein von der Sinnlichkeit isoliertes rein intelligible Gegenstände begreifendes Vermögen, sondern entfaltet seine rationale Wirksamkeit allein im Bunde mit der Sinnlichkeit, die ihm für seine leeren Begriffe erst die Anschauung, für die reinen Formen das Material liefert, an dem sie sich bewähren, das er mit ihrer Hilfe zu Erfahrungsurteilen verarbeitet. Da der Verstand aus sich allein nicht zur Erkenntnis der Gegenstände gelangen kann, sondern dabei von der Sinnlichkeit abhängig ist, so können diese Gegenstände nicht Dinge an sich sein; der sensible Bestandteil in ihnen macht sie abhängig von

den Formen der sensiblen, d. h. der Erscheinungswelt; so müssen sie selber als Erscheinungen angesprochen werden, mag auch der Verstand und seine reinen Begriffe über alle Erscheinung hinaus gelten. Auch die Gegenstände der mathematischen Naturwissenschaft sind mithin nur Erscheinungen, aber solche, von denen es ein allgemeingültiges Wissen gibt, das Plato geleugnet hatte und leugnen mußte, da ihm die Anwendung des mathematischen Denkens auf das Naturgeschehen fremd war. Diese Einsicht hat bedeutende Folgen.

Ist einmal die Angewiesenheit des Verstandes auf die Sinnlichkeit im Falle der mathematischen Naturwissenschaft durchschaut, so muß es zweifelhaft werden, ob dieser also ergänzungsbedürftige und ergänzungsfähige Verstand überhaupt in irgend einem Falle nur aus sich selbst heraus, ohne alle Ergänzung durch irgendwelche Anschauung, Gegenstände wird erkennen können, ob er mit anderen Worten nicht auf das Erkennen der Erscheinungen beschränkt ist, während die Dinge an sich, die Intelligibilia außerhalb seines Horizontes bleiben; die absolute Herrschaft, die der Verstand bis dahin innehatte, ist damit erschüttert, ja gebrochen: er muß sie fortan mit der Sinnlichkeit teilen. Er diktiert nicht Erkenntnisse, sondern er frägt bei den Sinnen an, er experimentiert, um Gesetze der Natur zu finden. Ein Verstand, der an Souveränität derartig eingebüßt hat, besitzt nicht mehr die Kraft, sich aus eigener Machtfülle über das Bathos der Erfahrung zu erheben und den Flug in die rein intelligible Welt anzutreten. Die Reflexion auf die in der mathematischen Physik obwaltende Tätigkeit des Verstandes raubt ihm sein altes Vorrecht, über ein ihm allein gehöriges und gehorchendes Reich, das der Verstandesdinge, zu gebieten. Wäre dies Vorrecht nicht nur ein angemaßtes, sondern ein legitimes gewesen, so wäre es unbegreiflich, warum derselbe Verstand im Felde der Erfahrung nicht dieselbe autonome Gewalt ausüben kann, sondern seine Befugnisse mit denen

der Sinnlichkeit teilen muß. Gelänge es ihm, apriori die Dinge in ihrem Sein an sich, d. h. ohne alle Einschränkung, oder absolut zu erkennen, so müßte die sogenannte empirische Erkenntnis (wenn sie nur überhaupt Erkenntnis und nicht bloßes Meinen ist) sich aus jener apriorischen in irgendeiner Weise erzeugen lassen. Aber der Verstand ist in Wahrheit ein Bruchteil des gesamten Erkenntnisvermögens, er ist nur ein Faktor, für sich unvollständig und unzureichend zu gegenständlichem Erkennen. Ja, man muß sogar noch einen Schritt weiter gehen.

Wenn es wahr ist, daß der Verstand ohne die Sinnlichkeit ohnmächtig und leer ist, daß er zur Gegenstandserkenntnis immer der Anschauung, zur naturwissenschaftlichen sogar der empirischen bedarf, wird es da nicht zweifelhaft, ob der Begriff von Dingen, die dem Verstande allein korrespondieren, von Gegenständen, die unsinnlich oder übersinnlich sind, noch irgendwelche Geltung behält? Ist nicht vielmehr zu folgern, daß, wie der Verstand nur ein Faktor des Erkennens, so auch das Verstandesding nur ein Faktor, ein Bruchstück des Dinges sein werde? Wenn der Gegenstand niemals nur formal, nur Begriff, sondern immer material, anschaulich, niemals bloßes „Sein", sondern immer seiend, — wenn er ebensosehr Einheit als Mannigfaltigkeit ist, ein Mannigfaltiges, das durch Verstand geeint, Einheit, die ein sinnlich Mannigfaltiges umschließt, verbindet — was sollen da noch intelligible Gegenstände bedeuten, Dinge, die ohne Mannigfaltigkeit, ohne Inhalt sind? Das wären niemals seiende Dinge, nicht einmal Gedankendinge, sondern bloße Ding-Gedanken, d. h. Ding-Formen, wie die Kategorien, die eben „nur" Formen und keine Dinge sind.

Aber verliert dann nicht die Unterscheidung von Dingen an sich und Erscheinungen allen Sinn und Wert? Kants Antwort auf diese Frage ist eine doppelseitige, doppeldeutige. Kant sieht zwar ein, daß der Begriff eines rein intelligiblen

Dinges für den auf Sinnlichkeit angewiesenen Verstand im genauen Wortsinne „gegenstandslos" geworden ist, daß ihm ein irgendwie diesen Namen noch zu Recht tragender Gegenstand nicht entsprechen kann. Die Verstandesdinge der Metaphysik sind durch die Ding-Formen, die Gegenstandskategorien, verdrängt und ersetzt. Dennoch hält Kant den Begriff des Dinges an sich fest und gibt ihm eine sein ganzes Denkgebäude bestimmende Funktion. Der Streit der Nachfolger hat sich an diesem Begriffe entzündet und in seiner Zertrümmerung liegt das geschichtliche Schicksal, das die Kantische Philosophie an sich erfahren hat. Kein Wunder, daß der Begriff zur Scheide der Geister und zum Wendepunkt des Denkens wurde. Denn das größte Problem, das es zu lösen gilt, kündigt sich in ihm an: das des Verhältnisses von Ich und Gott oder von endlichem und unendlichem Ich. Kant setzt den Begriff des Dinges an sich sozusagen als Markstein zwischen die Sphäre des endlichen und unendlichen Geistes, als Grenzlinie, bis zu der „unser" Verstand vordringen kann, und an der er Halt machen muß. Es leuchtet von selbst ein, daß die Stellungnahme zu allen Problemen der Philosophie überhaupt von einer solchen Grenzbestimmung abhängig sein wird. Daher muß auch der Begriff des Dings an sich eine wechselnde, mit den Problemen fortschreitende Bedeutung erlangen. Er gleicht dem Proteus, der in immer neuen Gestalten auftritt [1]). Ueberall, wo das Denken auf eine Schranke stößt, muß sich seine Funktion, die darin besteht, das Denken zu beschränken, geltend machen. Die Entwicklung über Kant hinaus wird sich des funktionellen Sinnes, der in dem Ding an sich-Begriffe liegt, immer bewußter; sie begreift in ihm immer besser das Wesen des Denkens selbst, dessen Eigenart es ist, nicht sich von außen durch ein „Ding" beschränken zu lassen, sondern sich selbst zu beschränken.

---

1) Cassirer, Erkenntnisproblem II, 597 ff.

Innerhalb der theoretischen Philosophie Kants begegnet uns das Ding an sich zunächst in der transzendentalen Aesthetik. Hier zeigt es die in der Sinnlichkeit als einem rezeptiven Erkenntnisvermögen mitgedachte Begrenzung an. Der auf Erfahrung angewiesene Verstand findet in der Sinnlichkeit seine Ergänzung: sie empfängt die Data, deren er bedarf, um sich betätigen zu können; der Stoff der Erfahrung wird den Sinnen gegeben, diese bringen ihn sowenig hervor, wie der Verstand es tut. Die Sinnlichkeit ist im Gegensatz zum Verstande, der als tätig handelnder zur Erkenntnis gelangt, völlig passiv: eben das macht sie zur Sinnlichkeit und unterscheidet sie vom Verstande. Kant will damit nicht etwa die einzelnen „Seelenkräfte" psychologisch beschreiben: die logische Unauflöslichkeit der empirischen Erkenntniselemente vielmehr ist es, die ihn veranlaßt, das erkennende Bewußtsein in zwei Stämme zu zerlegen; der eine von ihnen, der Verstand, entspricht der logischen, rationalen Beschaffenheit des Gegenstandes, der andere, die Sinnlichkeit, seinem empirischen Sosein. Dem Verstande wird durch die Sinnlichkeit eine Grenze gezogen, im Gegenstande bleibt ein unauflöslicher Rest, der nur empfunden, nicht mehr gedacht werden kann. Die Sinnlichkeit stempelt unser Denken, das Denken des Gegenstandes, das immer ein denkendes Erfahren ist, zum endlichen. Wäre unser Verstand unendlich, so wäre er nicht auf die Empfindung angewiesen, sondern würde den Gegenstand aus dem Gedanken, aus dem Begriff heraus restlos konstruieren können, d. h. seine Urteile wären nicht Erfahrungsurteile, sondern Urteile apriori. Der stoffliche Bestandteil des Gegenstandes, der sich in der Empfindung subjektiv bemerkbar macht, leistet unserm Erkennen erfolgreichen, unüberwindlichen Widerstand, er beschränkt den Verstand, er hemmt seine konstruierende Tätigkeit. Der Verstand stößt in ihm auf etwas Verstandloses, Verstandfeindliches, das er nicht spurlos vertilgen, nicht sich einverleiben kann. Durch die Em-

pfindung wird der Gegenstand dem Subjekt „gegeben", das am Gegenstand Empfundene verharrt in dieser dumpfen, schlichten Gegebenheit, in diesem bloßen Sosein; der Verstand kann es nicht aus seinen Begriffen hervorbringen. Neben den Verstand als das tätige Prinzip läßt Kant deshalb die Sinnlichkeit treten als das nur aufnehmende. Seiner Spontaneität setzt er ihre Rezeptivität entgegen.

Insofern das Subjekt aber den Stoff der Erfahrung durch die Empfindung empfangen soll, drängt sich die Frage auf: von wem empfängt es ihn, wer „gibt" der Sinnlichkeit die Empfindung? Wer „affiziert" sie? Hier beginnt das Ding an sich seine Rolle zu spielen. Die Aktivität, die der Verstand nicht besitzt, wird auf ein Prinzip übertragen, das zunächst keine andere Bestimmung hat als eben die, Träger der dem Verstande mangelnden Aktivität zu sein. In der Aesthetik reflektiert Kant indessen nicht darauf, daß es die Idee des unendlichen Verstandes ist, welche den Gedanken dieses Prinzips hervorruft, daß die in das Ding an sich hineinverlegte, die Empfindung produzierende Kraft des Affizierens das genaue Gegenbild derjenigen ist, deren Mangel unsern Verstand zum endlichen macht. Vielmehr werden die Dinge an sich wie empirische Gegenstände eingeführt, zwischen denen und dem Subjekt das Verhältnis des Affizierens und Rezipierens besteht. Obwohl diese der logisch-erkenntnistheoretischen Besinnung hohnsprechende Vorstellung durch den Gedankengang der transzendentalen Analytik beseitigt und in dem über Phänomena und Noumena handelnden Kapitel umgebildet und vertieft wird, so hat sie dennoch nicht nur das Denken Kants fortdauernd beeinflußt und beengt, sondern auch auf das der unmittelbaren Nachfolger bis Fichte hin gewirkt [1]). In den so ge-

1) Noch die Polemik Herbarts gegen Kant beruht im wesentlichen auf der Vorstellung, daß uns die Materie der Erscheinung von Dingen an sich gegeben werde, während die Formen aus dem Subjekte stammen. (Herbart I, 190 f.)

dachten Dingen an sich tritt dem Subjekt ein gleichwertiges, gleichmächtiges, ja übermächtiges Prinzip entgegen, zwischen beiden aber wird keine gedankliche Vermittlung festgestellt (denn die „Affektion" ist ein völlig dunkles Wort, das nur die Stelle eines fehlenden Begriffs vertritt.) Die Dinge an sich sind absolut unerkennbar, ihr Affizieren besagt nichts anderes als das Gegebensein der Empfindung, deren Unkonstruierbarkeit und Aposteriorität.

„Unser" Verstand und der anschauende.

Der Philosophie des Ich droht durch die Ding an sich-Lehre der transzendentalen Aesthetik eine bedeutende Gefahr. Wenn das transzendentale Subjekt nicht als oberste Bedingung der Erfahrung und ihrer Gegenstände, sondern als eine von Dingen an sich affizierbare Substanz aufgefaßt wird, so verliert die Lehre von den Formen ihren transzendentalen Sinn. Sie hören auf, geltende subjektiv-objektive Prinzipien der Wahrheit und Wirklichkeit, apriorische Voraussetzungen für Erfahrung und Gegenstand zu sein. Ihre transzendentale Subjektivität verblaßt zur anthropologischen, ihre transzendentale Idealität zur psychischen Realität. Der Tiefsinn der transzendentalen Deduktion geht verloren. Was bedeutet noch die Bedingtheit des Seienden durch das Bewußtsein, was die Identischsetzung von Objektivität und Subjektivität, was die Gebundenheit der Realität an die Idealität des apriori, wenn jenes Seiende nur Erscheinung im Menschen, im Grunde also gar nicht das Seiende, sondern nur ein Bild desselben, nur ein vorgestellt Seiendes ist, — wenn jene Objektivität gar keine absolute, sondern von Anfang an eine subjektive, verschobene und verminderte, wenn jene Realität gar nicht die wahre, im Erkennen gemeinte, sondern eine phänomenale ist? Dann sinkt die zunächst so paradox klingende Lehre der Transzendentalphilosophie von der Priorität des Ich über die Welt beinahe zur Trivialität herab. Ist es nicht

leicht begreiflich, ja versteht es sich nicht von selbst, daß, was dem menschlichen Bewußtsein erscheint, eben insofern bedingt ist durch die Organisation des Menschen, — daß dies Erscheinende zugleich objektiv und subjektiv genannt werden kann, je nachdem ich davon absehe, daß es Inhalt des Bewußtseins ist, oder darauf achte, — daß endlich seine Realität eine ideale, nämlich eine bloß vorgestellte, eigentlich nur die Realität einer Vorstellung ist? Die schon oben kurz berührte und zurückgewiesene psychologistische Deutung entfaltet auf dem Hintergrunde der Ding an sich-Theorie ihre verlockendsten und betörendsten Reize. Sie ist deshalb nicht minder trügerisch, nicht minder dem Wesen der Transzendentalphilosophie entgegengesetzt, nicht minder unkantisch.

Völlig frei allerdings von der durch sie eintretenden Entstellung ist jedoch auch die Kantische Erkenntnistheorie nicht. Das zeigt sich zunächst in der Lehre von Raum und Zeit, deren Subjektivität und Idealität etwas anderes bedeuten als die gleichnamigen Charaktere der Kategorien. Als Formen der Sinnlichkeit tragen sie einen Doppelcharakter: zwar sind sie Formen und gehören insofern in die Sphäre der transzendentalen Erfahrungsbedingungen, aber sie entstammen der Sinnlichkeit. Da das transzendentale Subjekt vorzugsweise Verstand ist und nur als Verstand das höchste Prinzip der Erfahrung, der identische oberste Grund von Sein und Erkennen, so muß zwischen Sinnlichkeitsform und Verstandesbegriff ein beträchtlicher Abstand sein. Während der Verstand aktiv und tätig ist und daher seine Formen selbst hervorbringt, während er dort, wo er herrscht, als Gesetzgeber und Diktator auftritt und den Gegenständen seinen Willen aufzwingt, ist die Sinnlichkeit passiv und rezeptiv; sie empfängt nicht nur den Stoff, sondern auch ihre eigenen Formen. So entsteht der eigentümliche Begriff eines reinen und formalen Stoffes, eines apriori Gegebenen, Mannigfaltigen als Mitte zwischen dem absolut

empirischen Stoffe und der absolut reinen Form. Insofern Raum und Zeit Materie, wenn auch Materie apriori sind, gehören sie ganz der Sinnlichkeit an; insofern aber auch sie Einheit des in ihnen verknüpften Mannigfaltigen sind, hat das Verstandes-Ich, das reine Ich Teil an ihnen. So bilden sie ein Zwischenreich, das den Verstand mit dem aposteriorischen Stoffe verbindet, und das im Schematismus zur Geltung kommt. Die Gegebenheit von Raum und Zeit, ihre Stofflichkeit, die mit ihrer Sinnlichkeit Hand in Hand geht, macht sie abhängig von den „Dingen", welche die Sinnlichkeit affizieren, welche den Stoff geben: von den Dingen an sich. Diese Abhängigkeit verdunkelt notwendig den Begriff des Transzendentalen, angewandt auf Raum und Zeit. So wie die Dinge an sich, als affizierende Ursachen der Empfindung gedacht, das Subjekt zur empirischen Substanz machen, so kommt auch in den Begriff des Subjekts, dem die Sinnlichkeitsformen angehören, in dem sie vielmehr durch die Einwirkung der Dinge an sich entstehen (dem sie, wenn auch apriori, gegeben werden) etwas Empirisches hinein: dieses sinnliche Subjekt ist nicht das transzendentale, sondern es ist der Mensch, das menschliche Bewußtsein. Das raum-zeitliche apriori ist als ästhetisches von dem logischen der Kategorie durch eine Kluft getrennt; es ist ein anthropologisches apriori, das erst durch seine Verbindung mit dem logischen über die Niedrigkeit seiner Herkunft herausgehoben und geadelt wird. Der Verstand aber wird durch diese, man möchte sagen unstandesgemäße, Verbindung, die er eingeht, seinerseits auf ein niedrigeres Niveau heruntergezogen [1]). Da er sich als erfahrender nur am raum-zeitlichen Stoffe betätigt, kennzeichnet er sich insofern ebenfalls als menschlicher, als „unser" Verstand. So verdunkelt sich schließlich der transzendentale

1) Schelling spricht treffend, um dieses Verfahren Kants zu kennzeichnen, von dessen „Herablassungs- oder Accomodationssystem" (I, 210).

Gedanke auch im Felde der Analytik. Denn die Möglichkeit der Erfahrung ist ihr oberster Begriff: die Erfahrung aber, die der Verstand möglich macht, droht zu einer selbst nur erfahrungsmäßigen, zu einer empirisch-anthropologischen Angelegenheit herabzusinken.

Kant bleibt davor bewahrt, dieser Gefahr zu erliegen, wenn ihm auch nicht gelingt, sie völlig zu überwinden. Der Verstand ist zwar auf die Sinnlichkeit, auf Raum und Zeit angewiesen, um Erfahrung zustandezubringen, aber seine reinen Begriffe gelten über die Sinnlichkeitsformen und das in ihnen angeschaute Material hinaus [1]). Der Erfahrungsgegenstand mag ein nur dem menschlichen Bewußtsein erscheinender sein, so ist doch der Verstand, der ihm zugrundeliegt und Erfahrung möglich macht, nicht nur der menschliche. Zwar ist es wahr, daß der Verstand ohnmächtig ist ohne die Sinnlichkeit, daß ohne ihre Formen seine gesetzgeberische Herrschgewalt der Exekutive entbehrt, aber es muß nicht gerade diese raumzeitliche Anschauungsweise sein, die seine Gesetze zur Ausführung bringt; vielmehr ist sie nur eine zufällige, uns Menschen zuteil gewordene Form, neben der andere, nicht-menschliche möglich sind, denen „unser" Verstand ebenso rechtmäßig zugehört. Durch diese freilich sehr empiristisch gefaßte Vorstellung vermag Kant den Verstand davor zu retten, ganz ins Anthropologische zu fallen, er bleibt „übermenschlich". Seine Kategorien gelten für Gegenstände überhaupt, nicht nur für räumlich-zeitliche.

Gelten sie auch für die Dinge an sich? Nein. Denn

---

1) „Raum und Zeit gelten . . nicht weiter als für Gegenstände der Sinne, mithin nur der Erfahrung. Ueber diese Grenze hinaus stellen sie gar nichts vor; denn sie sind nur in den Sinnen und haben außer ihnen keine Wirklichkeit. Die reinen Verstandesbegriffe sind von dieser Einschränkung frei und erstrecken sich auf Gegenstände der Anschauung überhaupt, sie mag der unsrigen ähnlich sein oder nicht, wenn sie nur sinnlich und nicht intellektuell ist" (B. 148).

der Verstand, für den unsere sinnlichen Anschauungsformen zufällig sind, ist dennoch auf sinnliche Anschauung überhaupt, auf eine Ergänzung und Erfüllung seiner Leere angewiesen. Daher sind seine Gegenstände stets Erscheinungen, wenn auch nicht immer nur im menschlichen Bewußtsein. Die hypothetische Einführung anderer Anschauungsformen als der menschlichen befreit zwar den Verstand von der Einschränkung auf raumzeitliche Gegenstände und ihre Erfahrung, nicht aber von der auf sinnlich gegebene, nur durch irgendein rezeptives Vermögen erfahrbare Gegenstände überhaupt. Also bleibt auch der Verstand trotz seiner Spontaneität und Aktivität auf Erscheinungen eingeschränkt, und es macht soviel nicht aus, ob ihm nur Raum und Zeit oder auch andere Anschauungsmittel zur Verfügung stehen. Die Stellung des Ich bleibt erschüttert. Nur eine Welt von Erscheinungen findet ihren Grund im Ich. Jenseits ihrer aber erhebt sich eine nicht nur dem menschlichen Erkennen unzugängliche, durch die Schranken von Raum und Zeit von ihm geschiedene, sondern eine auch von dem reinen Verstande nicht mehr bedingte, eine unbedingte Welt von Dingen an sich; — siegt also etwa in letzter Perspektive die Philosophie der Welt über die des Ich?

Innerhalb der Erkenntnistheorie ist Kant hier zu einer klaren und zweifelsfreien Entscheidung nicht gelangt. Die Analytik endet vielmehr damit, das Problem zu formulieren. Der tiefste logische Grund aber für das Hinausschreiten über den durch die transzendentale Deduktion bestimmten Gegenstandsbegriff liegt zuletzt in dem Bedürfnis, die Entzweiung des Denkens zu überwinden. Sowie die transzendentale Deduktion selbst die Brücke zwischen Gegenstand und Verstand sucht, um die durch die Erkenntnis geforderte Vereinigung beider zu begreifen, so muß weiterhin eine Brücke zwischen den in der Analytik zum Zwecke dieses Begreifens gesonderten Elementen der An-

schauung und des Verstandes gebaut werden. Der Begriff des Erkennens fordert eine absolute Aufhebung des Gegensatzes: denn solange Anschauung und Verstand noch im geringsten verschieden sind, bleibt das Erkennen unbefriedigt, unvollendet, begrenzt. Das erkenntnistheoretische Denken wird daher unaufhaltsam durch sich selbst fortgetrieben bis zur Idee einer Einheit der beiden Seiten. Da für das Erkennen nur der Verstand als das übergeordnete Prinzip in Betracht kommen kann, welches die Einheit herstellt, nicht aber die Anschauung, die vielmehr die Spontaneität des Verstandes durch ihre Rezeptivität einschränkt, seine freie Tätigkeit grundlos, willkürlich, verstandlos hemmt, so wird die Aufhebung des Gegensatzes nur durch einen Verstand geschehen können, der nicht so leer ist, wie der reine Kategorienverstand, und nicht, wie dieser, der rezeptiven Sinnlichkeit bedarf, um Gegenstände anschauen und erkennen zu können, sondern der durch seine eigene Tätigkeit, wie die Kategorien, so auch das Material, den Stoff der Anschauung hervorbringt. Die Anschauung dieses Verstandes ist nicht mehr sinnlich, weil das Angeschaute kein Gegebenes, sondern ein Selbsterzeugtes, durch und durch Einsichtiges, Begriffenes, ja Begriffhaftes ist, sie ist intellektuell; der Verstand dieser Anschauung macht mit ihr ein einziges ungeteiltes, unteilbares Vermögen aus, er ist intuitiv. Kant entwirft die Idee eines solchen Verstandes. Der Gegenstand, der ihm korrespondiert, ist kein sinnlicher, aber auch kein intelligibler: das ist das einzige, was sich von ihm sagen läßt. Nur negativ läßt er sich bestimmen; deshalb nennt Kant ihn „Noumenon im negativen Verstande“ (B. 307). Die positive Bedeutung dieses Begriffes ist problematisch. „Das Noumenon ist nicht ein besonderer intelligibler Gegenstand für unsern Verstand, sondern ein Verstand, für den es gehöret, ist selbst ein Problema, nämlich nicht diskursiv durch Kategorien, sondern intuitiv in einer

nicht-sinnlichen Anschauung seinen Gegenstand zu erkennen . . .“ (B. 311 f.).

Kritische Betrachtung.

Läßt sich widerspruchslos, wie Kant behauptet, von einem „Gegenstande“ des intuitiven Verstandes und von dem „Erkennen“ desselben reden? Der Gegenstand ist Gegenstand, insofern er dem Subjekte entgegensteht, insofern in ihm dem empirischen Bewußtsein ein Fremdes: die Materie, der Stoff begegnet. Wenn nun die Materie der Anschauung nicht mehr dem Verstande gegeben, sondern von ihm selbst hervorgebracht wird, so hört der Gegenstand auf entgegenzustehen, er wird selbst zum Erzeugnis des Verstandes; die begriffliche Trennung seiner und des Verstandes wird nicht nur problematisch, sie wird sinnlos, denn sie beruht auf der vorausgesetzten Trennung von Verstand und Anschauung. Die Konsequenz des erkenntnistheoretischen Denkens zwingt dazu, über die Trennung hinauszugehen bis zur Einheit des intuitiven Verstandes; für ihn kann dann aber auch der Gegensatz von Gegenstand und Ich nicht länger fortbestehen. In der Idee sind beide identisch, und zwar nicht als „Gegenstand“, denn der Verstand wird nicht vom Angeschauten erzeugt, sondern als Verstand, denn er erzeugt das Angeschaute. Die problematischen Noumena im negativen Verstande fallen daher mit dem Verstand, der selbst ein Problem ist, zusammen. Denn wie auch immer dieser unbedingte, unbegrenzte, unendliche Verstand „an sich“ beschaffen sein möge — dies *wissen* wir von ihm, daß er einen Gegenstand außer sich nicht haben könne, und daß daher von ihm als einem „erkennenden“ (im Sinne der Kantischen Erkenntnistheorie) nicht gesprochen werden darf. Die Idee des seinen „Gegenstand“ erzeugenden Verstandes führt über die Logik als Erkenntnistheorie hinaus: sie ist ein Grenzbegriff, — ein Begriff, der die Erkenntnistheorie begrenzt.

Das Ding an sich verwandelt sich auf Kantischem Boden mit Notwendigkeit in ein Ich an sich. Das erkenntnistheoretische Denken verbietet die Vorstellung einer vom Ich unabhängigen Welt von Dingen an sich: sie ist nicht einmal im Sinne des Problems statthaft. Kants Gedanken lassen die volle Klarheit in diesem Punkte vermissen. Kant arbeitet den Begriff des transzendentalen Bewußtseins nicht genügend heraus und läßt den Zusammenhang, in dem er mit dem des intuitiven Verstandes steht, außer Acht. Bei ihm reflektiert das philosophische Denken nicht über sich selbst. Seine Erkenntnistheorie ist und will sein eine Theorie des Erkennens dreier Wissenschaften: der Mathematik, der Naturwissenschaft und der Metaphysik. Die beiden ersteren begründet die Analytik, mit der letzteren beschäftigt sich die Dialektik, der zweite Teil der transzendentalen Logik. Hier wird zwar das philosophische Denken transzendental-logisch betrachtet, aber nicht das Kantische, sondern das der vorkantischen Metaphysik, insbesondere das Leibniz-Wolffische: dieses wird kritisiert und verworfen. Die in der Analytik gestellte Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung bleibt in der theoretischen Philosophie Kants die herrschende. Wie verhält sich aber der die mögliche Erfahrung bedingende Verstand zu dem, welcher die Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung stellt? Der Verstand, sagt Kant, ist eingeschränkt auf die Formen der Sinnlichkeit und angewiesen auf das Material der Anschauung; auch insofern er zu dieser Einsicht gelangt, insofern er sich auf sich selbst besinnt? Kant reflektiert wohl auf das Ich, aber nicht auf das reflektierende, sondern auf das in die Welt blickende, empirisch erkennende. Das Ich reflektiert bei Kant nicht auf sich als auf s i c h, sondern auf sich wie auf ein von ihm getrenntes, selbständiges Ich. Zwar wird das Ich herausgehoben aus dem Zusammenhange der Dinge und ihm gegenübergestellt als das sie bedingende Prinzip — aber es wird nicht klar genug bis zu der Einsicht fortgegangen, daß dieses Ich ein S e l b s t bewußtsein

sei, d. h. nicht nur Einheit im Gegensatze zum Mannigfaltigen, nicht nur reines Denken im Gegensatze zur Anschauung, nicht nur Apriorität im Gegensatze zur Aposteriorität, nicht nur Subjekt im Gegensatze zum Objekt, sondern — so wie es auf sich selbst reflektiert — Einheit dieser Gegensätze und gerade dadurch auch nur Bedingung der Erfahrung und transzendentales Prinzip. In dieser Richtung werden die Nachfolger sich weiter bewegen. Ihre Kritik wird etwa folgende Gesichtspunkte geltend machen.

Kant fällt, da er nicht auf das reflektierende Ich reflektiert und sich dessen Identität mit dem reflektierten nicht zum Problème macht, aus der logischen Selbstbesinnung und Selbsterkenntnis, die er anstrebt, und die das eigentliche, das Lebenselement der Transzendentalphilosophie ausmacht, immer wieder in eine Betrachtungsweise, für die das Erkennen, wenn auch nicht ein psychologischer, so doch ein Vorgang ist, der sich zwischen einem endlichen Verstande und einer von ihm unabhängigen, stofflichen Mannigfaltigkeit abspielt, wobei das Verhältnis des endlichen zum unendlichen Verstande, sowie das des Stoffes zu den Dingen an sich, problematisch gelassen wird [1]). Die Einschränkung des Verstandes durch die Sinnlichkeit, seine Ergänzung gerade durch Raum und Zeit, werden wie Fakta behandelt, die durch Reflexion auf die Erfahrung festgestellt werden, — als wenn die transzendentale Logik selbst nur eine Art von Erfahrung wäre, die sich im Gegensatze zur naturwissenschaftlichen nicht auf das sinnliche Material der Gegenstände, sondern auf deren sinnliche und intellektuelle Formen richtet. Die Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung will jedoch nicht beantwortet sein wie die Frage

1) Vgl. B. 334, wo von dem „Geheimnis des Ursprungs unserer Sinnlichkeit" die Rede ist und gesagt wird, daß „ihre Beziehung auf ein Objekt, und was der transzendentale Grund dieser Einheit sei, ohne Zweifel zu tief verborgen liege", als daß wir es zu erforschen vermöchten.

nach der Möglichkeit des Umlaufs der Gestirne oder des Fallens der Körper, sondern sie birgt in ihrer Tiefe die Frage nach der Wahrheit und ihrer Erkenntnis überhaupt; die Wahrheit aber ist ihrem Begriffe gemäß Wahrheit an sich, Wahrheit schlechthin, absolute und unendliche, uneingeschränkte und unbedingte Wahrheit. Deshalb drängt auch das Erkenntnisproblem unaufhaltsam zur Idee des unendlichen Verstandes hin. Mit welchem Rechte behauptet Kant, daß der transzendentale Verstand und die Kategorien oberste Bedingungen für die Möglichkeit der Erfahrung seien, d. h. für die Möglichkeit, zur Wahrheit über die Erfahrungsgegenstände zu gelangen, wenn dieser Vorgang selbst ein bedingter, ein endlicher ist? Es handelt sich doch nicht darum, die Erfahrung in Faktoren zu zerlegen, die irgendwie faktisch an ihr gefunden werden können, sondern darum, sie zu begründen, den Grund ihrer Wahrheit zu erforschen. Wie aber kann ein eingeschränkter Verstand Wahrheit, sei es auch worüber, begründen? Es zeigt sich hier die Zweischneidigkeit des Gedankens, der die Gegenstände der Erfahrung zu Erscheinungen macht und daraus die Subjektivität der Gegenstände wie die Objektivität der Erfahrung ableitet. Plato war konsequenter, wenn er lehrte, daß es über die Erscheinungen als solche kein Wissen, d. h. keine Wahrheit gäbe, daß die Wahrheit der Erscheinungen vielmehr die Ideen seien. Kant will die Erfahrung als ein Wissen von den Erscheinungen verstehen. Da die Gegenstände bloße Erscheinungen sind, so braucht auch das Wissen von ihnen nicht absolute Wahrheit zu enthalten. Aber wer bürgt dann dafür, daß dieses Wissen ein Wissen sei, d. h. überhaupt „Wahrheit" enthalte, und was soll dieser Name besagen, wenn die Wahrheit als eine bloß relative, endliche gefaßt wird? Dieses Problem ist es, das dem Denken keine Ruhe läßt, sondern es von Standpunkt zu Standpunkt treibt, bis es sich selbst als Denken der absoluten Wahrheit, als absolutes Denken begreift.

Kants Lehre von der Einschränkung des Verstandes durch die Sinnlichkeit ist anfechtbar, da sie nicht auf die Idee des absoluten Verstandes zurückgeht, sondern sich gleichsam auf eine Tatsache der Erfahrung gründet. Ist denn der den Kategorien gemäß urteilende, durch die Sinnlichkeit noch nicht restringierte, reine Verstand uneingeschränkt? Und in welchem Sinne, da er doch nicht der absolute Verstand ist? Woher nimmt Kant das Recht, den Kategorien einen über Raum und Zeit hinausreichenden Geltungsbereich zuzusprechen? Die „metaphysische Deduktion" reicht dafür nicht hin. Denn die Tafel der Urteile, in der die formalen Funktionen des Verstandes zur Darstellung kommen, bildet keine logisch höhere Instanz über der Kategorientafel, wenn sie auch einen brauchbaren „Leitfaden der Entdeckung" abgeben mag. Sie kann nicht beweisen, daß der Verstand gerade nur in diesen und keinen andern Formen Gegenstände zu denken vermag. Die transzendentale Deduktion aber begründet nur das Recht der Kategorien überhaupt, nicht das der besonderen. Die Beweise der Grundsätze endlich stützen sich auf die Kategorientafel. Ueberdies reden sie nur von den auf die Sinnlichkeit angewandten, schematisierten Verstandesbegriffen. Eine systematische Entwicklung aus einem obersten Prinzip findet sich bei Kant nirgends. Inwiefern dürfen die Kategorien daher eine andere Geltung beanspruchen als die Anschauungsformen Raum und Zeit? Beide gehen nicht mit rationaler Notwendigkeit aus der Idee des Verstandes hervor. Auch in den Kategorien bleibt für das Denken ein Moment des Empirischen, Irrationalen, Alogischen übrig.

Ueberhaupt aber ist der Verstand, in Gegensatz zur Sinnlichkeit gestellt, aller Absolutheit beraubt, er ist — noch ehe er durch die Sinnlichkeit eingeschränkt wird — schon ein eingeschränkter, relativer, endlicher, begrenzter Verstand und hat darin vor der ihn einschränkenden Sinnlichkeit nichts voraus. Nicht sie verendlicht ihn erst, denn er ist auch ohne

sie endlich, weil ihrer bedürftig. Seine Anschauungsbedürftigkeit macht ihn ebenso relativ, wie es die Sinnlichkeit ihrer Verstandesbedürftigkeit wegen ist. Beide sind aufeinander angewiesen. Seine „Leere" ist nicht besser als ihre „Blindheit". Das Zusammen beider erst zeugt Wahrheit. Deshalb verliert der Gedanke der Einschränkung des Verstandes durch die Sinnlichkeit seine Kraft. Er läßt sich nur aufrechterhalten, solange der Verstand für sich fähig sein soll, intelligible Gegenstände zu erkennen, solange dem Verstande Absolutheit zugeschrieben wird. Sobald man aber eingesehen hat, daß der Verstand allein genau so armselig ist wie die Sinnlichkeit allein, gerät das Rangverhältnis beider ins Schwanken, mit ihm die Lehre von der menschlichen Subjektivität der Anschauungsformen Raum und Zeit und von der Verendlichung, ja Vermenschlichung des Verstandes durch das Bündnis, das er mit der Sinnlichkeit eingeht. Ist einmal zur Klarheit gebracht, daß der Verstand nur durch die logische Analyse von der Sinnlichkeit losgelöst wird, daß er nur ein F r a g m e n t des ganzen Erkenntnisvermögens ist, so ist es willkürlich, ihn wie ein selbständiges Vermögen zu betrachten, das durch ein ergänzendes, ebenso selbständiges Vermögen: die Sinnlichkeit „eingeschränkt" wird. Es verrät ein Hineinfallen in empiristisches Denken, wenn Raum und Zeit, als spezifisch menschliche Anschauungsformen, von dem durch sie erst vervollständigten W a h r h e i t s g a n z e n völlig isoliert genommen werden, als sei es zufällig, daß die Wahrheit der Erfahrung durch sie begründet werde [1]).

Nur weil Kant das Wahrheitsganze selbst gleichsam

1) Dieses Abirren von der transzendentalen Linie hat derartig ausschweifende Phantasien verursacht, wie sie sich bei dem von Schelling kritisierten Heydenreich finden (Schelling I, 349), der davon faselt, daß Kant unter Unsterblichkeit eine unendliche Fortdauer ohne Zeit verstanden habe, da die Zeit eine Form sei, die für uns nur gelte, solange wir an den Körper gebunden sind.

empirisch auffaßt, wie einen Gegenstand, an dem genus und differentia specifica unterschieden werden können, weil er dem transzendentalen Gesichtspunkt nicht treu bleibt, wird die Theorie von den subjektiven menschlichen Anschauungsformen möglich. Ihr liegt die Vorstellung zugrunde, daß es verschiedene Arten von Erkenntnisvermögen geben könne, denen allen der Verstand gemeinsam sei, während sie verschiedene Anschauungsweisen haben. Der Verstand wird danach durch die menschliche Sinnlichkeit so eingeschränkt, wie das Allgemeine, auf einen speziellen Fall angewandt, spezifiziert wird. Dabei ist ganz vergessen, daß Raum und Zeit wahrheits begründende Momente sein sollen, und daß es daher nichtssagend ist, ihnen eine anthropologische Herkunft zuzuschreiben. Der Begriff des Menschlichen hat in diesem Felde keinen faßbaren Sinn. Raum und Zeit werden durch ihn gar nicht erkenntnistheoretisch bewertet. Der transzendentale Subjektivismus aber wird durch dieses Hineinspielen des Anthropologischen Mißdeutungen ausgesetzt. Es ist ebenso begründet und ebenso unbegründet, Raum und Zeit für zufällig zu halten, wie die Kategorien, solange beide nicht aus einem höchsten Prinzip begriffen sind [1]). Beide sind in gleichem Sinne eingeschränkte Bedingungen. Sie sind es, weil sie einander zur Ergänzung fordern. Die Einheit, aus der sie beide hervorgehen, ist allein uneingeschränkt. Sie ist die wahre oberste Bedingung der Erfahrung und des Gegenstandes, deshalb wird auch erst durch die Vereinigung von Sinnlichkeit und Verstand Erfahrung und Gegenstand möglich. Wenn der Verstand oder die transzendentale Apperzeption als oberstes Prinzip bezeichnet werden, so berechtigt dazu lediglich diese ursprüngliche Einheit. Nur insofern Denken und Anschauen einem und demselben Ich angehören, und die Trennung beider in der Tätigkeit sich aufhebt, entsteht Erkenntnis.

1) Uebrigens reflektiert Kant selbst einmal auf diese Gleichheit der Verstandes- und Anschauungsformen (B. 145 f.).

Das Problem des anschauenden Verstandes taucht daher in Wahrheit schon in der transzendentalen Deduktion auf und nicht erst beim Denken der Dinge an sich: es ist das Problem der transzendentalen Apperzeption. Wenn es nicht ein und dasselbe Ich wäre, das in Kategorien spontan denkt, Schemata produziert und empirischen Stoff rezipiert, das in einem und demselben Akt der Erfahrung produktiv und rezeptiv, intellektuell denkend und sinnlich anschauend zugleich ist, so wäre Erfahrung als „Anwendung" der Kategorien, so wäre der Gegenstand als kategorial bedingter unbegreiflich. Das transzendentale Ich ist zuletzt selbst nichts anderes als intuitiver Verstand. Worin besteht denn der Gegensatz von sinnlicher und nicht-sinnlicher, rezeptiver und produktiver Anschauung, der das endliche vom unendlichen Ich unterscheidet? Nur darin, daß die sinnliche und rezeptive Anschauung als ein vom Verstande gesondertes, zu ihm erst hinzutretendes und mit ihm sich im Akte der Erkenntnis verbindendes Vermögen gedacht wird, die unsinnliche und produktive dagegen als ein mit dem Verstande untrennbar identisches. Aber die Differenz, die Gegensätzlichkeit bleibt auch in dieser Identität und trotz ihrer erhalten, — denn sonst wäre der absolute Verstand kein anschauender, sondern ein bloß denkender, d. h. er wäre wiederum nur der fragmentarische und leere Verstand, der einer Ergänzung bedarf. Soll er wahrhaft absolut sein, so müssen beide Seiten oder Momente in ihm vereint sein. Wenn diese Vereinigung so gedacht wird, daß die eine Seite ganz in der andern aufgeht, das Anschauen vollkommen ein Denken, vollkommen intellektuell wird, so wäre jedenfalls dieses Denken doch nicht mehr das dem Anschauen entgegengesetzte „reine" Denken, sondern eben ein anschauendes, so daß die eine Seite, in welche die andere aufgegangen sein sollte, nicht mehr diese Seite, sondern ein Neues, Drittes wäre.

Der Verstand hört auf bloßer Verstand zu sein, sobald er

sich mit der Anschauung vermählt, so wie sie aufhört, bloße Anschauung, d. h. bloß sinnlich zu sein. Sie wird intellektuell, so wie er intuitiv. Wenn beide Vermögen als erzeugendes und empfangendes unterschieden werden, und Kant von dem absoluten Verstande sagt, er sei nur erzeugend, nicht mehr empfangend, so gilt hier die gleiche Ueberlegung, die für die beiden Seiten überhaupt galt. Das Erzeugen des absoluten Verstandes kann nicht mehr dasselbe sein wie das des relativen, denn des letzteren Erzeugen war ein bloß intellektuelles, anschauungsloses, das des absoluten Verstandes aber soll Anschauung produzieren. Dadurch hört es auf, ein „reines", dem Empfangen absolut entgegengesetztes Erzeugen zu sein: es wird ein Erzeugen, in dem Erzeugen und Empfangen zu einer identischen Handlung zusammenschmelzen. Begreifen wir den erzeugenden, intuitiven Verstand als Einheit, das Erzeugte als das Mannigfaltige, so wird in dem Akte des Erzeugens zugleich ein Empfangen gedacht; zur Einheit als Einheit tritt das Mannigfaltige hinzu; sie bringt es aus sich hervor: insofern gebiert sie es und ist tätig; aber indem sie es hervorbringt nicht als sich selbst, sondern als ein Anderes, Verschiedenes, empfängt sie es und ist leidend. Die mit dem Mannigfaltigen erfüllte Einheit ist tätig, produzierend, die bloße leere Einheit empfangend. Im absoluten Verstande ist die leere Einheit als Moment mitgesetzt, sonst ließe sich von ihm als von einem Verstande gar nicht reden. Sie ist gesetzt und aufgehoben. Und ebenso ist das andere Moment der blinden Mannigfaltigkeit in die Synthese des anschauenden Denkens eingegangen und in ihr untergegangen.

Nicht anders aber verhält es sich mit dem transzendentalen Bewußtsein. Es ist Akt der Synthesis nur, insofern die geschiedenen Seiten seiner selbst in ihm sich vereinigen, zu einem einigen Ganzen sich durchdringen. Der leere Verstand empfängt durch die Sinnlichkeit den Stoff der Anschauung.

Also ist d a s s e l b e Ich als Verstand spontan, aktiv, als Sinnlichkeit rezeptiv, passiv. Die Sinnlichkeit ist zuletzt nichts anderes als die Affizierbarkeit, Rezeptivität des Verstandes selbst. Der Verstand ist selbst sinnlich, denn nur als sinnlicher, d. h. nur als erfüllter, als „angewandter" tritt er in Funktion; er i s t aber Verstand nur, insofern er fungiert, tätig ist. Das Ich ist spontan nur, insofern es auch rezeptiv ist und umgekehrt. In der Handlung der transzendentalen Apperzeption verbinden sich actio und passio, Spontaneität und Rezeptivität. Das Erzeugen ist i m m e r ein Empfangen, das Denken i m m e r ein Anschauen. Schon der sogenannte reine Verstand wird von Kant wieder in die abstrakte Einheit seiner selbst und die Mannigfaltigkeit der Kategorien zerlegt. Er zeugt die Kategorien, indem er seine Einheit in diese Mannigfaltigkeit gebiert. Er wird ferner zur produktiven Einbildungskraft, indem er die Kategorien in die Anschauung apriori hineinträgt, indem er anschauend wird. Nur das empirische Bewußtsein unterscheidet die Gegenstände als ein Außer-sich von sich selbst. Deshalb ist es empirisch. Es „lebt" in der Trennung und blickt nur in das Getrennte, in das Angeschaute.

Kant reflektiert auf das Bewußtsein, das Ich. Er will die Einheit der Getrennten herstellen; deshalb macht er die ursprüngliche synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption zum höchsten Prinzip. Aber es gelingt ihm nicht, dieses Prinzip systematisch durchzuführen; er verharrt in der Trennung, weil er sich nicht zum Bewußtsein bringt, daß der Verstand, der sich selber denkt, kein von seinem Gegenstande mehr getrennter endlicher, sondern ein unendlicher ist. So kann er sagen, der Verstand sei auf Erfahrung beschränkt und verliere sich in leere Hirngespinste, sobald er den Boden der Erfahrung verlasse. Aber erhebt sich nicht Kants eigenes Denken über die Erfahrung, indem es deren Möglichkeit untersucht? Ist der Verstand, der d i e Kategorien denkt,

ebenso beschränkt, wie derjenige, der in Kategorien denkt und des Erfahrungsstoffes bedarf, um seine Leere mit Inhalt zu erfüllen? Diese Frage hat sich Kant niemals in aller Klarheit vorgelegt und beantwortet. Die Grenzen des Erkennens will er ausmessen, er hat aber dabei nur das Erkennen der Mathematik und Physik und der in den Kategorien des Verstandes denkenden Metaphysik im Auge. Ueber die Grenzen seines eigenen Erkennens gibt er sich keine volle Rechenschaft, sondern vermischt dieses Problem, wo er es überhaupt berührt, stets mit dem der Grenzen des Erfahrungserkennens. Dieser Mangel ist es vor allem, der von den Nachfolgern entdeckt wird. Dadurch erweitert sich der Horizont des Denkens beträchtlich, und die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik bekommt ein neues Aussehen. Denn es ist nun nicht mehr von Verstandesmetaphysik die Rede, von einer Metaphysik, die nach Substanzen und Ursachen forscht, sondern von einer, die den Verstand und seine Begriffe denkt, — nicht mehr von einer Metaphysik der Welt oder des Seins, sondern von einer solchen des Ich.

Kant selbst tut einen großen Schritt in dieser Richtung vorwärts. Indem er die Verstandesmetaphysik kritisch zerstört, setzt er zugleich in seiner Ideenlehre auf das Haus der Erfahrung einen weitragenden Turm, von dem aus ein Ueberblick über das gesamte Reich des Erkennens möglich ist.

d) Die Ideenlehre.

Die oben aufgeworfene Frage, inwieweit die transzendentale Logik gleich der Platonischen nicht nur Selbst-, sondern auch Seinserkenntnis bedeute, ist jetzt in hellere Beleuchtung gerückt. Nach der Kantischen Lehre vom Ding an sich muß ein zweifaches Sein unterschieden werden: das bedingte, endliche, erscheinende der Erfahrungs-

gegenstände und das unbedingte, absolute der Dinge an sich. Die Erkenntnis der transzendentalen Bedingungen der Erfahrung und ihrer Gegenstände ist keinesfalls nur eine Erkenntnis des erscheinenden Seins, so wie die Erfahrung es ist; sie ist, genauer gesagt, keine Erkenntnis des empirisch Mannigfaltigen durch Kategorien des Verstandes. Ist sie eine Erkenntnis der Dinge an sich, des in der Erscheinung erscheinenden, der Erfahrung zugrundeliegenden, unbedingten Seins? Ist der Verstand es vielleicht, der im Gegenstande sich selbst erscheint? Ist das erscheinende Sein vielleicht ein Sein nur, weil in ihm die Kategorien erscheinen, so daß der Verstand und seine Funktionen in Platonischem Sinne das seiend Seiende, das wahrhaft Seiende wären? Dann wäre Selbsterkenntnis zugleich Seinserkenntnis, worauf der Satz von der Identität der Bewußtseins- und der Gegenstandseinheit hindeutet. Dann wäre die Erkenntnis der Erkenntnis in einem vertieften Sinne doch wieder „Metaphysik", die Metaphysik des Seins nicht nur negiert, sondern in der des Subjekts, des Ich aufgehoben. In der Tat wird dieses das Ziel sein, dem die Gedankenfortbildung innerhalb der theoretischen Philosophie von Kant bis Hegel zustrebt. Die schwerwiegende Frage nach dem Wesen der Selbsterkenntnis wird sich daher immer wieder erneuern, um ihre Beantwortung wird der heißeste Kampf gehen.

Die Idee als Aufgabe.

Die Verstandesmetaphysik, die das unbedingte Sein in Kategorien als Substanz und Ursache denkt, ist durch Kant zerstört. Dieses Werk verrichtet schon die Analytik indirekt, indem sie zeigt, daß die Kategorien ohne Anschauung leer sind, daß der Verstand, abgesondert von der Sinnlichkeit, nur ein fragmentarisches Erkenntnisvermögen ist. Es gibt keine rein intelligiblen Dinge, so wie es kein rein intellektuelles Erkennen gibt. Intelligibel sind nur die Formen,

die reinen Funktionen, in denen der Verstand Dinge denkt. Diese nicht rein intelligiblen Dinge aber sind Erscheinungen, weil und sofern sie sensibel sind, denn es genügt nicht zu sagen, weil sie nicht rein intelligibel sind. Auch das unbedingte Sein, auch die Noumena im negativen Verstande sind nicht rein intelligibel — dann wären sie bloße Formen und keine Dinge. Aber sie sind auch nicht sensibel, denn Sensibilität entspricht dem Vermögen der Sinnlichkeit. Zu Erscheinungen werden die Dinge dadurch, daß der nichtintelligible Bestandteil in ihnen sensibel ist, d. h. der Sinnlichkeit gegeben, nicht aber durch den Verstand hervorgebracht wird. Daß die Erscheinungsgegenstände sinnlich anschaubar sind, daß in ihnen ein verstandfremder Stoff dem Erkennen entgegentritt — dies macht sie zu Erscheinungen. Nicht die „Subjektivität" der Kategorien, die Erfahrung und Gegenstand bedingen, ist schuld an der Phänomenalität des Gegenstandes, denn sie ist als transzendentale identisch mit seiner Objektivität, sondern die nichttranszendentale Subjektivität des Stoffes, seine bloße Gegebenheit, der im Subjekte die sinnliche Empfindung entspricht. Der Begriff des endlichen, bedingten Seins ist also von vornherein bestimmt durch die Idee eines Verstandes, für den es die Schranke der Sinnlichkeit nicht gibt, — eines schrankenlosen Erkennens, das seinen „Gegenstand" selbst erzeugt. Nicht im Objekt, sondern im Subjekt liegt ursprünglich der Begriff der Endlichkeit. Das Objekt des endlichen Subjekts ist selbst endlich. Das unendliche Objekt ist nicht als Objekt unendlich, d. h. als Ding „an sich", sondern als Objekt eines unendlichen Subjekts. Das endliche Subjekt, der in Kategorien denkende, das aposteriori Mannigfaltige erkennende Verstand wird aber von Kant dem unendlichen Subjekte nicht nur einfach entgegengesetzt; er *ist* nicht wie ein Ding beschränkt, sondern die Schranke ist *für ihn* Schranke, er *weiß* sie als Schranke, und sucht über sie hinauszuspringen. Er *strebt* ins Unendliche, Unbe-

dingte. Das verleiht ihm den Adelsbrief, auf Grund dessen ihm der Name Vernunft zusteht. Das Unendliche, dem der Verstand als Vernunft zustrebt, das der Leitstern seines Erkenntnisweges ist, liegt jenseits der Gegenstandsregion, jenseits der Erfahrung, ja sogar jenseits der theoretischen Sphäre überhaupt: es ist für den Verstand das unendlich ferne Ziel, dem er entgegengeht, die ewig unlösbare, aber ewig gestellte A u f g a b e. In dieser Funktion ist das Unendliche I d e e.

Die Idee erweitert den Verstand über seine Grenzen hinaus, ohne ihm seine Schranken zu nehmen, ohne seine Erkenntnisfähigkeit zu vergrößern; die Idee ist nicht der unbedingte Gegenstand, der in der Erscheinung erscheint, sie ist nicht das Ding an sich, nicht das Objekt des unendlichen Verstandes. Sie ist vielmehr eine Maxime des theoretischen Wollens, ein Imperativ für das wissenschaftliche, insbesondere für das erfahrungswissenschaftliche Denken. Die Idee erweitert den Verstand nicht als Verstand, sondern als Willen; sie erweitert ihn praktisch, nicht theoretisch, indem sie ihm das Bewußtsein der Endlichkeit jeder erreichten Erfahrungserkenntnis einprägt und dadurch das unendliche S t r e b e n in ihm wachruft. Das Streben nach der Idee macht den Verstand unendlich und verleiht ihm die Würde der Vernunft; aber nicht als wissender, nicht als erkennender ist der Verstand unendlich, sondern als wollender. Da die Unendlichkeit des wollenden Ich keine theoretische, sondern eine praktische ist, so erweitert sie nicht nur den Verstand, sondern beschränkt ihn auch. Sie erweitert ihn, indem sie die ihm als Verstand gesteckten Grenzen ins Unendliche hinausschiebt, indem sie den Verstand über sich selber emporhebt und in Vernunft verwandelt.

Die Vernunft ist reicher als der Verstand, denn sie ist theoretisch und praktisch zugleich, dieser nur theoretisch; sie fügt zum Erkennen das aufs theoretisch Un-

endliche gerichtete Wollen hinzu. Aber indem der Verstand auf solche Weise bereichert wird, hört er auf, er selbst zu sein; indem in der Vernunft das theoretische Vermögen zum praktischen wird, wird in ihr zugleich das theoretische durch das praktische b e g r e n z t. Der Verstand muß die von ihm eingeschlagene Richtung auf den Gegenstand verlassen, als Vernunft wird er in eine neue Richtung gewiesen; d. h. seine Endlichkeit wird zwar von ihm genommen, aber zugleich mit dem, was ihn als Verstand unendlich, übermenschlich gemacht hat: mit seinem Charakter, oberste Bedingung für die Möglichkeit der Gegenstände, a l l e r Gegenstände, nicht nur der sinnlich-gegebenen zu sein. Indem er nicht als V e r s t a n d Unendlichkeit gewinnt, sondern als W i l l e, als Wille aber aufhört, einen Gegenstand zu begründen, wird seine transzendental-logische Funktion, die das Objekt aufbaut, die der Natur das Gesetz vorschreibt, auf bloße Erscheinungen beschränkt. Der Verstand wird durch diese Beschränkung zum nur subjektiven Verstande, seine Subjektivität bekommt die Note der Nichtabsolutheit, der Endlichkeit. So erweist sich die Erweiterung des Verstandes zur Vernunft nur als die Bestätigung seiner Ergänzungsbedürftigkeit durch die Sinnlichkeit: sie ist sozusagen die andere, positive Seite derselben. Da Verstand und Sinnlichkeit kein ungeteiltes Ganzes ausmachen, sondern einander nur suchen, so besteht das den Verstand zur Vernunft erhöhende Moment in dem Vermögen, durch Annäherung dieses Ganze herzustellen und dadurch über die Getrenntheit hinauszudringen. Wie die Sinnlichkeit den Verstand ergänzt und erfüllt, aber auch Ausdruck seiner eingeschränkten Spontaneität ist und die durch den Verstand repräsentierte Idee theoretischer Absolutheit „restringiert“ und auf das Niveau eines menschlichen Verstandes herabdrückt, so ergänzt und bereichert die Vernunft den Verstand, indem sie ihn befähigt, über sich selbst hinauszuwachsen und die Idee seiner Absolutheit zur Aufgabe seiner Tätigkeit zu

machen. Aber sie bringt andrerseits auch zum deutlichen Bewußtsein, daß ein Verstand, der seine Absolutheit nur anstrebt, nicht als Verstand, nicht sofern er Gegenstände erkennt, sondern nur als theoretischer Wille, nur durch die Richtung und Grenzenlosigkeit im „praktischen Gebrauche" sich als absoluter erweist.

Die Ideen begründen keine Gegenstandserkenntnis und keinen Gegenstand, ihnen kommt keine objektive, sondern nur subjektive, keine konstitutive, sondern nur regulative Geltung zu. Das Subjekt, für welches sie gelten, ist das menschlich strebende Bewußtsein, ist nur Subjekt und als solches dem Objekt absolut entgegengesetzt. Die Ideen sind zwar nicht willkürliche Einfälle, nicht bloße Vorstellungen oder Fiktionen, sondern Gesetze, Regeln, wie es die Kategorien auch sind; aber sie sind Regeln nur für das Erkenntnisvermögen, für das Subjekt, nicht für die Wirklichkeit, für die Natur. Die Vernunft befreit zwar den Verstand von den Schranken der Sinnlichkeit, indem sie das Uebersinnliche in seinen Gesichtskreis rückt, aber sie bleibt eben deshalb so leer wie der durch Sinnlichkeit nicht ergänzte Verstand; sie wird übersinnlich nicht als Verstand, sondern als Wille, der nach dem Uebersinnlichen strebt — sie wird nicht unendlicher, schauender Verstand, sondern als theoretisches Vermögen sinnlichkeitsloser, reiner Intellekt, „reine Vernunft". In der Vernunft wächst dem Verstande keine intellektuelle, übersinnliche Anschauung zu, sondern die Ideen sind leere Formen ohne allen anschaulichen Inhalt, bloße Begriffe, denen kein Gegenstand entspricht, deren Funktion, das Mannigfaltige zu vereinheitlichen, immer nur Forderung bleibt, weil eine ihnen entsprechende Mannigfaltigkeit uns niemals gegeben wird. Die Ideen sind daher theoretisch Fragmente. „Die Idee ist eigentlich nur ein heuristischer und nicht ostensiver Begriff und zeigt an, nicht wie ein Gegenstand beschaffen ist, sondern wie wir, unter der Leitung desselben, die Beschaffen-

heit und Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung überhaupt s u c h e n sollen" (B. 699).

Wie kann das Unbedingte für den Verstand zur Aufgabe, zum regulativen Prinzip, zur Idee werden? Die transzendentale Aesthetik definierte das Ding an sich als die affizierende Ursache unserer Empfindungen. Die Analytik berichtigte und vertiefte diesen Begriff zu dem des problematischen Gegenstandes eines problematischen (anschauenden) Verstandes. Weder jene Ursache noch diesen Gegenstand kann die Erfahrung jemals zu erforschen sich aufgeben, weil ihr nur die sinnliche Wahrnehmung zu Gebote steht. In der Idee erhält das Ding an sich eine gänzlich neue Funktion zugewiesen. Während die Ursache der Empfindung ein der Verstandesmetaphysik des Seins entlehnter Begriff ist, der problematische Gegenstand aber nur negative, grenzsetzende und grenzwahrende Bedeutung hat, enthüllt sich in der Idee zuerst die positive Seite, die das Ding an sich in der Kantischen Philosophie gewinnt, die aber erst bei Kants Nachfolgern, von Maimon an, ihrer ganzen Bedeutung nach hervorgetreten ist: es wird zur Aufgabe, insofern dem Verstande im Stoffe der Anschauung eine Unendlichkeit möglicher Bestimmungen, eine unendliche B e s t i m m b a r k e i t entgegentritt. Diese unendliche Bestimmbarkeit, die dem Verstande gestattet, die Sphäre seiner Spontaneität schrittweise zu erweitern und in das Reich des ihm Gegebenen hinein auszudehnen (worin eigentlich das Wesen der Erfahrung liegt), diese Hinausschiebbarkeit der dem Verstande gesteckten Grenzen, diese mögliche Intellektualisierung des Sinnlichen, die Hand in Hand geht mit der Versinnlichung, Sinnlichkeitserfüllung des Verstandes, trägt in den Begriff der Erfahrung das praktische Moment hinein. Durch die Kategorien wird das Mannigfaltige vereinheitlicht und dadurch der Gegenstand bestimmt. Aber dieses Vereinheitlichen oder Bestimmen ist ein Prozeß ohne Ende. Ein Ende würde er erst finden, wenn dem endlichen

Verstande gelänge, was nur dem unendlichen, anschauenden gelingen kann: wenn das Mannigfaltige vollkommen konstruiert, ganz in Begriff verwandelt, das Anschauliche ganz Gedanke und der Gedanke ganz anschaulich werden könnte. Dieses Ziel kann die Erfahrung nie erreichen, die Idee davon überschreitet den Begriff, die Bedingungen möglicher Erfahrung, überschreitet mithin die Grenzen, die dem Verstande als oberster Bedingung der Erfahrung gezogen sind. Nur immer tiefer in den Stoff kann der Verstand eindringen, seine Herrschaft immer weiter ausdehnen, das Sinnliche, das ihm zum Endlos-Unendlichen, zum Grenzenlosen wird, immer mehr in seiner intellektuellen Einheit zusammenfassen. Erfahrung ist nicht ein starres Hineinstellen des Stoffes in die Form, ein sozusagen einmaliges Verknüpfen des Mannigfaltigen nach Maßgabe der Kategorien. Sie ist als Wissenschaft vielmehr ein Schreiten, ein Werden, eine Bewegung, in der sich eine gegenseitige Durchdringung und Vereinigung von transzendentalem und empirischem Bewußtsein, von Sinnlichkeit und Verstand vollzieht, — eine sich steigernde Apriorisierung des Aposteriori und Aposteriorisierung des Apriori, Rationalisierung des Empirischen und Empirisierung des Rationalen, Formung des Stoffes und Verstofflichung der Form, Subjektivierung des Objektiven und Objektivierung des Subjektiven. Da Objektivität und Subjektivität als transzendentale Prinzipien identisch, Stoff und Form nur die Pole sind, zwischen denen der Erfahrungsprozeß sich bewegt, und die durch die Bewegung verbunden werden, entsteht die Möglichkeit, die im Problem des anschauenden Verstandes gedachte Einheit von Anschauen und Denken allmählich, in unendlicher Annäherung, herzustellen: so wird das Unbedingte zur Aufgabe.

Die Idee als Totalität.

Dabei tritt ein neuer, höchst bedeutsamer Begriff auf, der in der Geschichte des deutschen Idealismus eine große Rolle zu

spielen berufen ist: der Begriff der Totalität. Die Gesamtheit aller Schritte, die der Verstand tun muß, um den Gegenstand erschöpfend zu bestimmen, macht eine Totalität aus, der die objektive Totalität des Gegenstandes entspricht (B. 383). Die Idee der absoluten Totalität ist nicht nur abstrakte Einheit im Gegensatze zum Mannigfaltigen, nicht leere Form im Gegensatze zum Inhalt, aber auch nicht das geeinte Mannigfaltige im Gegensatze zur Einheit, nicht der geformte Inhalt im Gegensatze zur Form, sondern ist das Einheit gewordene Mannigfaltige, der Form gewordene Inhalt. Im Ganzen sind die Gegensätze des Verstandes aufgehoben, daher ist das Ganze Idee: Aufgabe, die der Verstand niemals lösen kann, die den Begriff der möglichen Erfahrung überschreitet, obwohl sie die Richtung angibt, in der alle Erfahrung sich zu bewegen hat. In der Idee wird der Gegenstand aus lauter Handlungen des Verstandes aufgebaut, die Totalität des Gegenstandes wird eine Totalität von Verstandesbestimmungen, in die das Bestimmbare vollständig eingeht. Der Unterschied zwischen dem Bedingten und der Bedingung, der für mögliche Erfahrung grundlegend ist, fällt in der Idee der Totalität aller Bedingungen fort: sie ist eins mit der Totalität des Gegenstandes selbst. Wenn die Totalität der Bedingungen durchmessen ist, so ist die Bedingtheit des Gegenstandes in absoluter Vollständigkeit erkannt: sie ist ersetzt durch jene Totalität; deshalb verliert der Begriff der Bedingtheit ebensosehr wie der der Bedingung hier seinen Sinn. Das absolut Bedingte ist das absolut Unbedingte. Das absolute Ganze des Mannigfaltigen ist absolute Einheit — Einheit, die nicht zu einem von ihr geschiedenen, ihr entgegengesetzten, ihr fremden Mannigfaltigen hinzutritt, um es zu einen, sondern die das Mannigfaltige aus sich erzeugt. Diese Einheit ist nicht die des Verstandesbegriffs, der immer „nur“ Begriff ist im Gegensatz zum Seienden, „nur“ gedacht im Gegensatze zum Angeschauten, sondern sie

ist Inbegriff, d. h. als Begriff zugleich das zu Begreifende, das im Begriff zu Erfassende, das Seiende, das Angeschaute selbst.

Der Inbegriff ist die absolute Totalität aller überhaupt möglichen begrifflichen Bestimmungen des Gegenstandes, durch die sein „Inhalt", das bloß Gegebene, vollständig „durchschaut" wird; er ist der absolute Gegenstand oder der absolute Begriff — daher weder Gegenstand noch Begriff, — denn diese beiden sind immer relativ, nämlich aufeinander bezogen, — sondern etwas Neues, Drittes, das seinerseits wieder entgegengesetzt ist sowohl dem Gegenstande als dem Begriffe, obwohl beide in ihm vereinigt gedacht werden: Idee. Als Idee wird die Totalität zur Aufgabe. Ihre praktische Funktion im empirischen Gebrauche ist die, den Verstand zur Einheit aller seiner Handlungen hinzuleiten, ihm die größtmögliche Vereinigung bei gleichzeitiger größtmöglicher Ausbreitung seiner Erfahrungserkenntnisse zur theoretischen Pflicht zu machen. Daher wendet sich die Vernunft nicht an den sinnlichen Stoff der Erfahrung, um ihn Begriffen gemäß zu bearbeiten, wie der Verstand es tut, sondern sie wendet sich an den Verstand, um die Vielheit seiner Urteile zur Einheit zusammenzufassen. Wenn die Kategorien die Regeln sind, die der Verstand der Sinnlichkeit gibt, so bringt die Vernunft durch die Ideen den Verstand unter Regeln: während aber durch die „Subsumtion" der Sinnlichkeit unter den Verstand — subjektiv: synthetische Urteile apriori und aposteriori — objektiv: reine und empirische Gegenstände entstehen, entspricht dem aus der Subsumtion des Verstandes unter die Vernunft (vieler Bedingungen unter ein oberstes unbedingtes Prinzip) entspringenden logischen Gefüge des Schlusses kein objektiver Gegenstand.

Die Idee der Totalität aller Verstandeshandlungen ist selbst keine Verstandeshandlung mehr; deshalb konstituiert sie keinen Gegenstand, der immer unter einem Verstandesbegriffe, unter

der Einheit des Verstandes steht. Die Totalität des Gegenstandes ist vielmehr die Idee einer Totalität der Erfahrung überhaupt. Wenn der Verstand diese Totalität als Gegenstand denkt, d. h. den Kategorien unterwirft, so gerät er mit sich selbst in Widerspruch, er wird dialektisch. Und zwar gibt es drei Möglichkeiten, die Idee der Totalität zu hypostasieren, das Unbedingte zum Dinge zu machen, entsprechend der Gegensätzlichkeit von Verstand (oder Subjekt) und Gegenstand: die Totalität kann als der absolute Inbegriff aller Bestimmungen des Subjekts, als substantielle Seele; oder als der absolute Inbegriff aller erscheinenden Gegenstände, als substantielle Welt; oder endlich als der absolute Inbegriff aller überhaupt möglichen Bestimmungen, als substantielles All der Realität (personifiziert als Gott), gedacht werden. Kant zeigt, daß in allen drei Fällen die „menschliche" Vernunft in die Irre geht, daß sie statt ontologischer Erkenntnis den bloßen Schein derselben zustandebringt: es gibt keine Metaphysik des Intelligiblen, keine Verstandesmetaphysik. Die transzendentale Dialektik bestätigt durch den Nachweis der Paralogismen der rationalen Psychologie, der Antinomien der rationalen Kosmologie und der Unmöglichkeit von Beweisen für das Dasein Gottes in der rationalen Theologie diese schon durch die Analytik grundsätzlich aufgestellte Behauptung. Unsere Vernunft gerät nach Kant notwendig in das dialektische „Blendwerk" hinein, denn es ist ihr „natürlich", das Unbedingte als Ding an sich, als ein Bedingtes zu denken. Dieser „transzendentale Schein . . . hört . . . nicht auf, ob man ihn schon aufgedeckt und seine Nichtigkeit durch die transzendentale Kritik deutlich eingesehen hat . . . . Die Ursache hiervon ist diese: daß in unserer Vernunft (subjektiv als menschliches Erkenntnisvermögen betrachtet) Grundregeln und Maximen ihres Gebrauchs liegen, welche gänzlich das Ansehen objektiver Grundsätze haben, und wodurch es geschieht, daß die subjektive Notwendigkeit einer gewissen

Verknüpfung unserer Begriffe zugunsten des Verstandes, für eine objektive Notwendigkeit, der Bestimmung der Dinge an sich selbst, gehalten wird. Eine Illusion, die gar nicht zu vermeiden ist . . ." (B. 353).

Kritische Betrachtung.

Das Problem der Dialektik wird in der Folgezeit das der philosophischen Methode überhaupt. Deshalb ist es notwendig, die Fäden aufzusuchen, die von der Kantischen Behandlung und Lösung des Problems zu der seiner Nachfolger hinüberführen. Dabei soll zunächst einmal von der Verknüpfung der theoretischen mit der praktischen Philosophie, die Kant in seiner Ideenlehre vollzieht, abgesehen werden.

Wie ist der Streit zu schlichten, in den die Vernunft mit sich selbst gerät, sobald sie das Unbedingte denken will? Diese Frage wird durch Kant keineswegs befriedigend beantwortet. Die transzendentale Dialektik erklärt, daß die Vernunft nur ein Scheinwissen erzeugt, wenn sie sich über die Erfahrung erhebt, und folgert daraus, daß diese Vernunft eben deshalb als die unsrige, begrenzte, endliche, auf das Erkennen von Erscheinungen beschränkte anzusprechen ist. Die Vernunft braucht nur dieser Beschränktheit sich bewußt zu werden, sich selbst zu kritisieren, um das Blendwerk der Trugschlüsse, Widersprüche und Scheinbeweise zu zerstören. Die Erkenntnis der Grenzen unseres Erkennens, die Selbsterkenntnis des Erkennens befreit uns von der Last der unlösbaren metaphysischen Probleme, indem sie den Grund der Unlösbarkeit enthüllt: er liegt in unserer menschlichen Beschränktheit. Wir dürfen uns nicht in den Besitz eines Wissens setzen wollen, das über die Möglichkeit unseres Wissens hinausgeht, das Forderungen stellt, die unser Verstand nicht erfüllen kann. Verzichten wir auf den Schein von Erkenntnissen, die wir durch ein Ueberschreiten der uns gezogenen Grenzen zu erringen glauben,

halten wir uns innerhalb unserer streng bezirkten Kreise, so wird zwar die Eitelkeit zerstört, die dem Verstande vorschmeichelt, daß er eine Wissenschaft vom Uebersinnlichen zu errichten fähig sei, dafür aber beseitigen wir den Zwist, der nie aufgehört hat, diese Wissenschaft zu beunruhigen, und der dadurch dem Zweifel an der Sicherheit und Gewißheit unserer Erkenntnisse überhaupt Vorschub leistete; wir begreifen, daß wir trotz der Beschränktheit, die uns daran hindert, das Unbedingte zu wissen, dennoch zu einem unbezweifelbaren und fest gegründeten Wissen gelangen können, solange wir uns an die Bedingungen halten, die unsere Erfahrung und deren Gegenstand möglich machen, d. h. solange wir uns in dem durch unseren endlichen Verstand bedingten und begrenzten Felde endlicher Dinge bewegen. Stimmen wir also unsere Ansprüche ab nach dem Maße unserer Kräfte und setzen uns mit uns selbst ins Gleichgewicht; die Vernunft entsagt einem eingebildeten Wissen und wird um diesen Preis einig mit sich selbst. Die Unterscheidung zwischen dem, was wir können, und dem, was wir nicht können, die Scheidung unserer Vernunft von der unendlichen, absoluten macht uns zu uneingeschränkten Herrschern in unserem eignen Gebiet; wir geben das Unerreichbare auf, um den Besitz des Erreichbaren desto besser zu sichern.

Diese kritische Entscheidung birgt einen Doppelsinn in sich. Ist das Unbedingte, Unendliche unerreichbar nur für die Erfahrung, oder für das Denken überhaupt? Der dialektische Schein soll dadurch entstehen, daß unser Verstand, die Erfahrung überfliegend, das Unbedingte in die Fesseln seiner endlichen Begriffe schlägt und dadurch zu einem Bedingten macht. Wird der Verstand auf das Bedingte, auf die Erfahrung eingeschränkt, so verflüchtigt sich der Schein, und wir entgehen dem Zwist, in den die Vernunft mit sich selbst gerät. Danach könnte der Verstand zu wahren Erkenntnissen nur in den Erfahrungswissen-

schaften kommen (abgesehen von Mathematik und reiner Naturwissenschaft, die in jenen ihre Anwendung finden). Wie steht es aber mit der transzendentalen Logik selbst? „Ueberfliegt" nicht ihre Erkenntnis, ihr Denken ebenfalls die Erfahrung? Und zwar nicht nur, insofern sie die Erfahrung denkt, sondern noch über sie hinausdenkt? Der kritische Richterspruch, durch den die mit sich entzweite Vernunft dahin beschieden wird, ihre Ansprüche aufzugeben, beruht auf der Unterscheidung unserer endlichen Vernunft und einer unendlichen, absoluten — schließt nicht diese Unterscheidung jedenfalls eine, wenn auch vielleicht nur unzureichende Erkenntnis der letzteren in sich? Der Begriff „unserer" Vernunft gewinnt seine Berechtigung nur durch die Abgrenzung gegen den Begriff der absoluten; beide Begriffe stehen und fallen miteinander und haben den gleichen logischen Wert. Mag der Begriff der absoluten Vernunft noch so problematisch sein — der unserer endlichen wird in bezug auf sein Merkmal „Endlichkeit" nicht weniger problematisch sein können. Die Endlichkeit aber ist es, die unerkannt (im „natürlichen" Gebrauche) den dialektischen Schein hervorruft, erkannt (durch die Kritik der Vernunft) ihn zerstört. Indem Kant die Dialektik dadurch zu beseitigen versucht, daß er unsere Vernunft im Mißbrauche ihrer Begriffe für sie verantwortlich macht, wird er selbst genötigt, das Unendliche — im Gegensatze zu unserer Endlichkeit — zu denken; mit ihrem Richterspruche wagt sich die Vernunft also gerade in jenes Gebiet vor, das sie sich durch denselben verschließt: sie gerät durch die Abweisung der alten in eine neue, von Kant nicht zum Bewußtsein gebrachte Dialektik hinein.

Die Einsicht, daß unsere Vernunft endlich sei, setzt voraus, daß sie einen gültigen Begriff der unendlichen Vernunft zu bilden vermag: damit aber hört unsere Vernunft auf, schlechthin endlich zu sein, und so ent-

steht aus der Auflösung des dialektischen Problems wiederum ein dialektisches Problem. Man darf nicht erwidern, jener Begriff einer unendlichen Vernunft sei nur unser Begriff, und folglich überschreite unsere Vernunft nicht ihre Grenzen, indem sie ihn bildet. Dieser Einwand umgeht das Problem. Denn wenn jener Begriff nur der unsrige ist, so ist er nicht geeignet, unser Denken zu begrenzen, und so fällt der Begriff des Unsrigen dahin. Man könnte vielleicht die Schwierigkeit zu überwinden versuchen, indem man (wie auch Kant es tut) Begriff oder Idee und Gegenstand, Wirklichkeit, Sein des absoluten Verstandes unterscheidet, und erklärt: die Idee sei ihrem Gegenstande unangemessen und in dieser Unangemessenheit erweise sie sich als die unsrige. Sie sei nur theoretisch der Ausdruck eines Problems, dessen Lösung „für uns" unmöglich sei. Aber wie kommt „unsere" Vernunft dazu, sich ein für sie unlösbares Problem zu stellen? Ist sie es, die das Problem sich stellt? Wohl nicht. Denn solange sie in ihre Grenzen eingeschlossen bleibt und ihren Bedingungen gemäß denkt, wird sie nie auf einen Gegenstand stoßen, dessen Idee für sie ein bloßes Problem bleiben muß. Wenn sie aber an ihre Grenze dringt und sich der Grenze als Grenze bewußt wird, ist sie nicht mehr die (von außen) begrenzte Vernunft; vielmehr wird sie dann zu einer Vernunft, die sich ihre Grenze setzt, die also als grenzsetzende nicht schon begrenzt ist. Ueberdies ist die Auflösung des Widerspruches durch die Unterscheidung von Idee und Sein der absoluten Vernunft ganz unzulässig, denn sie schließt ein Hinausgehen über die Idee in ein Sein in sich, das durch die behauptete endliche Subjektivität der Idee gerade als unvollziehbar gekennzeichnet werden sollte. Wer ist es, der diese Unterscheidung macht? muß sogleich gefragt werden. Die endliche Vernunft? Aber sie sollte ja nur bis zur Idee reichen. Indem sie von einem Sein der Idee spricht, setzt sie sich mit sich selbst in Widerspruch, denn das von der Idee unterschiedene

Sein, dem die Idee unangemessen sein soll, wird durch die Feststellung dieser Unangemessenheit in den Kreis des endlichen Denkens mit hineingezogen: Gedanke wird an Gedanke gemessen, und die Entscheidung der Unangemessenheit beider im Verhältnis zueinander geschieht auf Grund eines Denkens, welches die Unterscheidung, die Trennung als unangemessen der Forderung, die es an sich selbst stellt, verwirft. Das endliche Denken kritisiert sich als das endliche und erweist sich durch eben diese Kritik als unendlich [1]).

Das Verhalten Kants dem hier auftauchenden Probleme gegenüber ist schwankend. Einerseits läßt er die kritisierte Vernunft, die das Scheinwissen der Verstandesmetaphysik erzeugt, eine hinfällige, irrende, menschliche sein und bringt sich nicht zum Bewußtsein, daß die kritisierende, die den Schein durchschaut und zerreißt, sich über jene erhebt und mit ihr nicht einfach identifiziert werden darf. Er hält, sofern er überhaupt auf sie reflektiert, auch die kritisierende Vernunft für eine endliche, für unsere menschliche, weil sie jenes Scheinwissen nicht durch ein wahres ersetzt, sondern statt dessen nur Selbstbescheidung, Selbstbeschränkung lehrt: die Kritik ist keine Metaphysik, keine Erkenntnis des Uebersinnlichen und Unbedingten, sie übt nur eine negative, regulierende, keine posi-

1) Es ist merkwürdig, daß Lessing die Möglichkeit, eine Grenze des Wissens zu bestimmen, noch ehe die Vernunftkritik Kants erschien, geleugnet hat. Wenigstens läßt ihn Jacobi in seinen Briefen über die Lehre Spinozas auf seine eigene Aeußerung, in der er den Grundgedanken der Vernunftkritik ausspricht („Wer nicht erklären will, was unbegreiflich ist, sondern nur die Grenze wissen, wo es anfängt, und nur erkennen, daß es da ist: von dem glaube ich, daß er den mehresten Raum für echte menschliche Wahrheit in sich ausgewinne") entgegnen: „Worte, lieber Jacobi; Worte! Die Grenze, die Sie setzen wollen, läßt sich nicht bestimmen." (Jacobi IV 1, 71). Das Gespräch ist im Jahre 1780 geführt worden.

tive, konstituierende Funktion aus, sie begründet nur die Unmöglichkeit eines metaphysischen Wissens und erzeugt kein neues. Zwar hat Kant meist die Erfahrungserkenntnis und nicht die kritisch-spekulative im Sinne, wenn er von unauflöslichen Problemen, von Aufgaben spricht, die unser Vermögen gänzlich überschreiten; aber was die Erfahrung nicht leisten kann, das leistet auch die reine Vernunft nicht. Dem kritischen Denken spricht Kant überhaupt keine Erkenntniskraft im eigentlichen Sinne zu, da Erkennen nach ihm immer auf einen möglichen Gegenstand geht, der in der transzendental-logischen Selbsterkenntnis fehlt. Neben die Erfahrungs- und Selbsterkenntnis stellt er daher die Idee der anschauenden und schöpferischen Vernunft, die sich ihre Gegenstände selbst erzeugt.

Andrerseits behauptet Kant aber mit aller Entschiedenheit, daß es für die sich selbst erkennende Vernunft keine unauflöslichen Probleme geben kann. „Ich behaupte nun, daß die Transzendentalphilosophie unter aller spekulativen Erkenntnis dieses Eigentümliche habe: daß gar keine Frage, welche einen der reinen Vernunft gegebenen Gegenstand betrifft, für eben dieselbe menschliche (!) Vernunft unauflöslich sei, und daß kein Vorschützen einer unvermeidlichen Unwissenheit und unergründlichen Tiefe der Aufgabe von der Verbindlichkeit freisprechen könne, sie gründlich und vollständig zu beantworten; weil eben derselbe Begriff, der uns in den Stand setzt, zu fragen, durchaus uns auch tüchtig machen muß, auf diese Frage zu antworten, indem der Gegenstand außer dem Begriffe gar nicht angetroffen wird“ [1]) (B. 505). Aber läßt sich dann noch der Gedanke aufrechterhalten, daß der absolute Verstand und der „Begriff“ desselben außereinander „angetroffen“ werden? Wird nicht vielmehr hier ausdrücklich zugestanden,

1) Von mir gesperrt. Vgl. auch B. 642.

daß dieser Trennung im Felde der reinen Vernunft keine Geltung zukomme?

Der Begriff unserer Vernunft im Gegensatze zur absoluten wird von Kant dogmatisch aufgestellt und niemals kritisch erwogen. Die Dialektik, die der Gegensatz in sich schließt, gelangt daher nicht zu seinem Bewußtsein. Kant bleibt in dieser Hinsicht in einer empiristischen Vorstellungsweise befangen: die Untersuchung des auf Erfahrung eingeschränkten Verstandes behält bei ihm selbst einen erfahrungsmäßig eingeschränkten Charakter. Unser Verstand erscheint ihm wie etwas Gegebenes, in der Erfahrungswissenschaft sich Auswirkendes, während der absolute nicht nur jenseits der Bedingungen unserer Erfahrung, sondern auch in keiner Wissenschaft tätig, daher überhaupt jeder Erkenntnis unzugänglich und nichts als ein „Problema" ist. Der Verstand wird an dem „Faktum" der Erfahrung aufgefunden als ihr „Gesetz", so wie der Physiker etwa am Faktum des fallenden Steines das Fallgesetz aufweist. Auch von den Kantianern wird noch heute vielfach nach Analogie der Physik die Bedingung der Möglichkeit als das Gesetz der Wirklichkeit der Erfahrung ausgelegt [1]). Die Tiefe des transzendental-philosophischen Denkens, in dem das Subjekt s i c h s e l b s t erkennt, geht dadurch verloren.

Der Gedanke der Selbsterkenntnis gelangt bei Kant zu keinem vollen Siege; so bleibt die Bestimmung der Vernunft eine schwankende. Er betrachtet sie mit den Augen des die Erfahrung ermöglichenden Verstandes; deshalb wird sie

1) Vgl. Bauch, J. Kant, 1917, 123. „Genau so [wie Galilei die Fallerscheinung zum Problem gemacht hat] fragt nun Kant nicht, ob, sondern wie die Erscheinung möglich sei." In der Einleitung zur K. d. U. sagt Kant, daß der Verstand bei der Subsumtion des Wahrnehmungsstoffes unter die Kategorien „unabsichtlich nach seiner Natur notwendig verfährt" (V, 187); er faßt also die Spontaneität als eine „naturnotwendige" Tätigkeit auf, d. h. so, wie der Empiriker eine Naturerscheinung, deren Gesetzmäßigkeit er feststellt. Näheres darüber im folgenden Kapitel über die K. d. U.

ihm zu dem Vermögen, dessen Grundsätze und Prinzipien im Gegensatz zu denen des Verstandes von bloß heuristischer und regulativer Bedeutung ohne objektive Gültigkeit sind, d. h. ohne daß ihnen ein Gegenstand entspräche. Während die Kategorien durch die Sinnlichkeit erfüllt werden, bleiben die Ideen leere Formen, denen kein ihnen gemäßer Inhalt gegeben wird, die daher bloß den Rang von Maximen für den zur absoluten Totalität seiner Erkenntnisse strebenden Verstand haben. Hierbei herrscht die Vorstellung vor, daß der Verstand nicht nur vor der Vernunft im Vorteile sei, weil er zu inhaltlichen Erkenntnissen gelangen könne, während sie darauf beschränkt sei, „inhaltslose" Ideen zu erzeugen, sondern daß seinen Erkenntnissen auch ein höherer Wert zukomme, weil in ihm das Subjekt nicht b l o ß e s Subjekt bleibe, sondern in die gegenständliche Welt transzendiere und eindringe, sich mit dem aus ihm nicht stammenden Stoff der Anschauung befruchte, gleichsam in ihm sich mit den Dingen an sich vermähle (denn beide: der Stoff und die Dinge an sich haben das Gemeinsame, von unserm Verstande nicht hervorgebracht zu sein!), — während die Vernunft nie aus sich heraustrete, die Subjektivität nicht überschreite und deshalb keine den Erfahrungserkenntnissen gleichwertige begründe. Ohne Zweifel spricht hier der Mann der exakten Naturwissenschaft, der empirisch bestätigte Theorien über bloße Hypothesen stellt. Jene haben einen objektiven Wert, denn der Gegenstand hat auf die an ihn gestellte Frage geantwortet; diese einen bloß subjektiven, denn der Gegenstand bleibt die Antwort schuldig. So erhält auch unsere Vernunft von ihrem Gegenstande niemals eine Antwort, denn er liegt jenseits ihres Horizontes, sie vermag daher nicht einmal ihn zu befragen. Die „Hypothese" (B. 804 ff., V, 126) der Idee geht auf keinen Gegenstand der Erfahrung, sie ist deshalb niemals verifizierbar.

Dieser empiristisch gefärbten Ansicht von der Vernunft steht eine andere, tiefere gegenüber, die ihrer transzenden-

talen Bedeutung besser gerecht wird. Da reflektiert Kant darauf, daß die Vernunft ebensosehr wie der Verstand eine Funktion habe, durch die Erfahrung erst möglich wird. Wenn sie auch nicht Gegenstände konstituiert, so doch das Ganze der Gegenstände. In dieser Hinsicht kommt ihr daher ebensosehr objektive Gültigkeit zu wie dem Verstande. Der Gedanke dringt durch, daß der Mangel eines der Vernunftidee entsprechenden Gegenstandes in Wahrheit kein Mangel ist, da einen solchen Gegenstand fordern, die Vernunft wieder auf den Verstand einschränken hieße. Kant bringt sich die Besonderheit der Vernunft zum Bewußtsein und legt an sie nicht den falschen Maßstab des Verstandes an. Die Idee ist nicht deshalb ein bloß subjektives Prinzip, weil sie keinen Gegenstand konstituiert; konstituierte sie bloß einen Gegenstand, so wäre sie Kategorie, nicht Idee. Ihre eigentümliche Funktion ist es, die Einheit, das Ganze der Natur „als objektiv gültig und notwendig" (B. 679) zu begründen und dadurch erst den „zusammenhängenden Verstandesgebrauch" möglich zu machen, „in dessen Ermangelung wir kein zureichendes Merkmal empirischer Wahrheit haben würden". Freilich ist das Naturganze kein Gegenstand der Erfahrung — aber nicht deshalb, weil „unserer" Vernunft keine Anschauung zuteil wird, die das Naturganze erfahrbar machte, weil die Idee verurteilt ist, „nur" Idee zu bleiben, weil ihr kein Inhalt „gegeben" wird, sondern deshalb, weil das Naturganze ein Gegenstand höherer Ordnung, eben kein erfahrbarer, sondern ein Gegenstand der Idee ist. Deshalb ist es — in Konsequenz dieser Einsicht — sinnlos, von einem Gegenstande zu sprechen, der „jenseits" des Vernunfthorizontes liegt. Einen solchen Gegenstand denken heißt nichts anderes, als die Idee zu einer Kategorie stempeln, die keine Erfüllung findet, heißt die Vernunft zu einem zweiten Verstande machen, der, statt sich auf sinnliche Dinge, auf Erscheinungen zu richten, übersinnliche Dinge an sich — vergeblich zu erkennen strebt. Hinter

solcher Deutung versteckt sich noch immer der heimliche Glaube an eine (uns allerdings verschlossene) Verstandesmetaphysik [1]) — ein Glaube, den Kant in der Tat, wie seine Lehre von der causa noumenon des Willens zeigt, nie völlig überwunden hat. Die theoretische Vernunft hat aber in Wahrheit keine der sinnlichen analoge Erfüllung zu erwarten, weil es ihre Bestimmung ist, die Handlungen des Verstandes zu einem Ganzen zu vereinigen. In diesen Handlungen wird ihr der Vernunftstoff gegeben. Der transzendentale Wert der Vernunft, ihre über die Subjektivität hinausreichende, die Gegenstände (als Totalität) bedingende Funktion ergibt sich daraus, daß die Vernunft den Verstand selbst bedingt, daß ohne ihre transzendentale Aktivität kein einziges wissenschaftliches Erfahrungsurteil möglich wäre; denn wissenschaftlich wird ein Erfahrungsurteil allein durch den Zusammenhang, in dem es mit der Gesamtheit, dem System aller Erfahrungsurteile steht, d. h. durch die Vernunftbedingung, der es gehorcht.

e) Der Weg der spekulativen Logik.

Kritische und spekulative Logik.

Bis zu dieser Stufe der Einsicht gelangt Kant; aber damit ist nicht genug geschehen. Sobald auf die Rolle reflektiert wird, die der Vernunft zufällt, insofern sie den Verstand und sich selbst kritisiert, d. h. sobald die auf Verstand und Vernunft reflektierende spekulative Vernunft inne wird, daß sie beide Male auf sich selbst und nicht auf zwei voneinander und von ihr geschiedene „Erkenntniskräfte" reflektiert, muß eine noch höhere Stufe erklommen werden. Kants Kritik erreicht ihren Gipfelpunkt dort, wo sie auch die Vernunft in

1) Vgl. meinen Vortrag „Kritizismus und erkenntnistheoretische Resignation", gehalten auf dem 3. internationalen Kongreß für Philosophie, Heidelberg 1908.

die transzendentale Deduktion einbezieht und ihre das Erfahrungsganze wie das Ganze der Gegenstände bedingende logische Funktion erkennt (B. 698 ff.). Aber sie geht nicht dazu über, die sich selbst spekulativ erkennende Vernunft auf die Bedingungen dieser Selbsterkenntnis zu prüfen, den transzendentalen Gedanken auf das kritische Denken selbst anzuwenden, die Dialektik zu einer Logik der Analytik um- und auszugestalten. Sie zieht aus der Einsicht, daß es für die Vernunft keinen Gegenstand außer dem Begriffe geben könne, daß die Idee keiner Anschauung entbehrt, weil sie im Anschauen des Verstandes, im Selbstanschauen ihre Erfüllung findet, nicht entschlossen die notwendige Folgerung. Zwar erklärt Kant, wie der oben (S. 135) angeführte Satz beweist, daß es für die Vernunft keine unlösbaren und ungelösten Probleme geben könne, weil sie keinen Gegenstand außer sich habe (wie der Verstand), sondern überall nur mit sich selbst beschäftigt sei, doch er bezieht diese Erklärung nur auf die Kritik des Scheinwissens und auf die Logik der Ideen, nicht aber auf die in der Analytik vollzogene Erkenntnis des Verstandes durch die Vernunft. Er sieht nicht, daß diese Erkenntnis spekulative Selbsterkenntnis der Vernunft ist, die sich selbst, insofern sie sich zerlegt in Objekt und Subjekt, Anschauung und Denken, Materie und Form, in dieser Zerlegung als gegensätzlich dem Objekt, der Anschauung, der Materie und folglich als reiner, denkender Verstand erscheint. Er unterläßt es, den entscheidenden Schritt zu tun: Analytik und Dialektik, Verstand und Vernunft innerlichst zu vereinen und beide aus der Idee ihrer Einheit zu begreifen. Wie er von der Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung ausgeht, so bleibt überhaupt sein Denken gefesselt an diese Frage und damit in letzter Hinsicht unfrei, seiner selbst nicht gewiß, beschwert durch den Ich-fremden Stoff, durch den nie zu Ende gedachten und nie mit dem transzendentalen Prinzip in völlige Uebereinstimmung gebrachten Gedanken des Dings an sich.

Hätte Kant die Verstandesmetaphysik völlig über Bord geworfen, statt halb an ihr festzuhalten (wie er es 1770 noch ganz tat) und sie als eine nur für unsere Vernunft unerreichbare und (unserer Sinnlichkeitsgebundenheit wegen) unausführbare Wissenschaft zu begreifen, hätte er Ernst damit gemacht, den jenseits des Vernunfthorizontes hypothetisch angenommenen Gegenstand als eine Chimäre zu betrachten und aufzuopfern, hätte er seine Behauptung, daß es für die Vernunft keine unauflöslichen Probleme geben könne, in ihrem vollen Umfange durchgedacht, so wäre ihm zum Bewußtsein gekommen, daß der dogmatische Gegensatz unserer und der absoluten Vernunft kritisch in „die" Vernunft hineinverlegt werden müsse; er hätte erkannt, daß der Begriff der Endlichkeit, der Begrenztheit (dieser kritische Grundbegriff) sowohl des Subjekts als des Objekts (d. h. der Erscheinung im Gegensatze zum unbedingten, unendlichen Objekt, dem Ding an sich) erst durch die Selbstbegrenzung „der" Vernunft seine volle Klärung erfahren könne. Sobald dieser Standpunkt erreicht ist, lichtet sich auf einmal das Dunkel, welches bei Kant nicht aufhört, über dem Stoffe einerseits und dem Uebersinnlichen, Unbedingten andererseits zu lagern. Die Vernunft wird selbst zum Uebersinnlichen, Unbedingten; indem sie sich anschaut, begrenzt sie sich und zerlegt, entzweit sich: zunächst in Bedingung und Bedingtes, Verstand und Sinnlichkeitsstoff, ferner dann in Vernunft und Verstand, Unbedingtes und Bedingtes; indem sie aber auf diese Selbstbegrenzung und Selbstentzweiung reflektiert, b e g r e n z t sie wiederum die B e g r e n z u n g und zerstört die Entzweiung, d. h. sie stellt ihre ursprüngliche Unbedingtheit und Einheit wieder her.

Kant gelangt nicht bis zu dieser erst von Hegel erklommenen Höhe der Spekulation, er wurzelt zu fest in dem Bathos der Erfahrung, um sich so weit von ihr zu entfernen; obgleich er die Verstandesmetaphysik zertrümmert, kann er

sich doch ihrem Banne nicht völlig entziehen. Er spricht selbst von dem unvermeidlichen, immer wiederkehrenden Scheine der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft: deshalb bleibt die Abwehrstellung, die er gegen das metaphysische Scheinwissen einnimmt, in seiner theoretischen Philosophie endgültig; er wagt sich nicht über sie hinaus und überläßt es seinen Nachfolgern, in das von ihm erstmalig erblickte und erkundete Neuland der Vernunftmetaphysik erobernd einzudringen. In der von ihm künstlich ausgebauten Abwehrstellung muß die Vernunft notwendig den Charakter der dogmatisch behaupteten Endlichkeit und Menschlichkeit behalten. Der Kritizismus muß in eine theoretische Resignation ausmünden.

Der Durchbruch zu dem Gedanken der sich selbst begrenzenden und durch Selbstbegrenzung entzweienden und verendlichenden Vernunft kann den transzendentalen Idealismus in der theoretischen Philosophie erst zur vollen Entfaltung bringen. Die transzendentale Deduktion vollendet sich erst, wenn die transzendentale Apperzeption, das Ich, die oberste Bedingung der Erfahrung, *sich selbst* als Vernunft begreift. Dadurch erst kommt in das ganze Gebäude der transzendentalen Logik systematische Einheit. Wie das Bewußtsein nicht nur abstrakte Einheit des Mannigfaltigen, sondern synthetische Einheit beider sein kann, d. h. *Einheit seiner selbst und des Mannigfaltigen*, wird erst jetzt verständlich, wenn es sich als Vernunft durchschaut, d. h. nicht als oberste Gattung der Kategorien, sondern als „Wesen aller Wesen", wodurch ein „objektives Verhältnis . . . der Idee zu Begriffen" gedacht wird, wie Kant sagt (B. 607), ohne selbst den Tiefsinn dieses Gedankens auszuschöpfen. Erst als Vernunft wird das transzendentale Bewußtsein *Selbst*bewußtsein. Das auf sich zurückgehende Bewußtsein begreift sich als ursprüngliche Einheit von Gegenstand und Ich, von Inhalt und

Form, Mannigfaltigem und Einheit, Anschauung und Denken. Der Vorzug, den der Verstand bei Kant vor der Vernunft genießt, durch den Stoff der Erfahrung eine Erfüllung zu erhalten, mittelst der Kategorien Gegenstände zu denken und dadurch seinen Erkenntnissen objektive Gültigkeit zu verschaffen, enthüllt sich damit vielmehr als der Mangel, vom Stoffe getrennt zu sein und sich nicht als Einheit seiner selbst und des Gegenstandes zu wissen. Diesen Mangel teilt aber bei Kant der auf den Stoff der Erfahrung gerichtete Verstand mit der auf die Form der Erfahrung (und damit auf den Verstand) gerichteten Vernunft, insofern sie nämlich den Verstand so betrachtet, als ob er ein von ihr selbst getrenntes Vermögen wäre, dessen Tätigkeit sie an einem gegenständlichen (empirischen) Prozesse, nämlich dem der Erfahrungswissenschaft, entdeckt und als Gesetz dieses Prozesses formuliert. Die Kategorien werden zu vernunftfremden Formen dieses empirisch aufgefundenen Vermögens und urteilsmäßig zu reinen Naturgesetzen. So spricht Kant einmal instinktiv von der „empirischen Form", um sie vom Ideal der Vernunft abzugrenzen (B. 609). Sie ist empirisch, weil sie als Bestandteil der Erscheinung, wenn auch als apriorischer, der „Erfahrung" entnommen und nicht aus dem Ideal abgeleitet wird.

Nur in der transzendentalen Deduktion, die in den Bedingungen möglicher Erfahrung z u g l e i c h die Bedingungen möglicher Gegenstände sieht, erkennt die Vernunft die Einheit von Bewußtsein und Gegenstand — aber nicht in sich selbst, sondern getrennt von sich, in einem bloß vorgestellten (gegenständlichen) Ich, in einem Bewußtsein, das nicht für sich selbst, sondern für die betrachtende Vernunft Bewußtsein ist; so löst sich die Einheit von Bewußtsein und Gegenstand als Bewußtseinseinheit ab und tritt dem Gegenstandsstoffe gegenüber [1]). Das vorgestellte Ich ist Einheit im

1) Vgl. die scharfsinnigen Ausführungen von Ebbinghaus, Relat. u. absol. Idealism., 11 ff.

Gegensatze zur Mannigfaltigkeit, ist bloße Bedingung, generelle Kategorie, statt Unbedingtes, Synthesis von Form und Inhalt, Idee zu sein. Diese Trennung, Loslösung, Entgegensetzung und Fixierung wird nicht als Tätigkeit der sich selbst begrenzenden Vernunft begriffen, sondern sie wird bewußtlos vollzogen. Die Kantische transzendentale Logik ist Besinnung auf das Ich, aber nicht im genauen Wortverstande Selbstbesinnung. Sie ist wohl Re-flexion, aber nicht ihrer selbst bewußte, und befaßt dadurch die ursprüngliche Richtung des Bewußtseins, die sich in Erfahrung und Verstandesmetaphysik auswirkt, nicht in sich. Die Reflexion befindet sich im unversöhnten Gegensatze zur sinnlichen Wahrnehmung, zur Seinserkenntnis; sie ist keine spekulative Selbsterkenntnis, sondern bloß kritische Besinnung auf das Ich, „bloße" Reflexion; die transzendentale Logik Kants ist kritisch, aber nicht spekulativ [1]).

Die Nachfolger steigern die Reflexion zur Selbsterkenntnis, die transzendental-kritische zur transzendental-spekulativen, die analytische zur synthetischen Logik. Bei Kant wird die Synthesis allein durch die Erfahrung vollzogen, das kritische, logische Denken dagegen ist analytisch: zerlegend, entzweiend, entgegensetzend und die Gegensätze so verfestigend, daß sie wie selbständige Gegenstände oder Vermögen (Ding an sich — Vernunft, Sinnlichkeit — Verstand, Verstand — Vernunft) erscheinen, die nicht sich verbinden, sondern nur in der Beobachtung durch den Beobachter verbunden werden, der selbst seinerseits außer ihnen ist. „Dieser Grundsatz der notwendigen Einheit der Apperzeption ist nun zwar selbst identisch, mithin ein analytischer Satz, erklärt aber doch eine Synthesis des in

1) „Die Kritik der Erkenntnisvermögen in Ansehung dessen, was sie a priori leisten können, hat eigentlich kein Gebiet in Ansehung der Objekte: weil sie keine Doktrin ist, sondern nur, ob und wie, nach der Bewandtnis, die es mit unseren Vermögen hat, eine Doktrin durch sie möglich sei, zu untersuchen hat". (K. d. U. V, 176.)

einer Anschauung gegebenen Mannigfaltigen als notwendig, ohne welche jene durchgängige Identität des Selbstbewußtseins nicht gedacht werden kann" (B. 135). Die spekulative Logik wird wie die Erfahrung synthetisch sein. Von hier aus ist zu verstehen, inwiefern Kant mit Recht der Erfahrung (und dem Verstande) eine Vorzugsstellung vor der Reflexion (und Vernunft) einräumt, welches der tiefste Grund des Pathos ist, das sich bei ihm mit den Worten Objektivität und Realität verknüpft (im Gegensatze zur bloß subjektiven und regulativen Idee): die Erfahrung richtet sich auf die Einheit der Vernunft, auf die Synthesis der Gegensätze, wenn auch naiv, d. h. auf sie als gegenständliche Einheit, auf den in die Materie versenkten und an ihr erscheinenden Verstand; für sie ist die Synthesis nicht in der Vernunft, sondern in dem ihr entgegengesetzten, entgegengestellten Gegenstande. Die spekulative Logik kehrt auf höherer Stufe wieder zur Naivität zurück; sie biegt die Reflexion wieder um, indem sie auf sie reflektiert, in ihr wird die Vernunft synthetisch.

So wie die Erfahrung in Raum und Zeit von einem Teile zum andern gedrängt wird und nicht ruht, ehe sie die Totalität aller Teile umfaßt, so wird die Vernunft, wie Kants Kritik an sich selbst erfährt, von einem abstrakten Gliede zum andern, von der Sinnlichkeit zum Verstande und vom Verstande zur Vernunft getrieben, um die Totalität ihrer selbst zu gewinnen. Die Vernunft macht also, indem sie synthetisch wird, einen Prozeß der Bewegung, der Selbstbewegung durch, genau wie die sich vervollkommnende Erfahrung. Nur ist jener Prozeß ein systematischer, geschlossener, weil in die Einheit der Vernunft zurückgehender, in ihr sich schließender; dieser aber ein in die Zeit auseinandergezogener, endloser, weil naiv die Einheit im Sinnlich-Mannigfaltigen suchender. So wie aber die spekulative Logik die Gegensätzlichkeiten der bloßen Reflexion überwinden will, so kann sie auch die zwischen

der primären (Erfahrungs-) und ihrer eigenen, sekundären Synthesis auf die Dauer nicht bestehen lassen: Philosophie und Naturwissenschaft müssen sich notwendig vereinen und ein einziges Ganzes bilden. Sobald einmal die spekulative Synthesis entdeckt ist, erscheint die primäre, empirische als eine nur relative. (Bei Kant drückt sich das dadurch aus, daß er den Erfahrungsgegenstand als Erscheinung bezeichnet.) Sie ist nun selbst der absoluten Synthesis entgegengesetzt und fordert Aufhebung in dieser, sobald sie in das System einbezogen wird. Die Erfahrungswissenschaft verliert damit ihre Naivität, — die Naturwissenschaft wird Naturphilosophie.

Mathematische Naturwissenschaft, transzendentale Logik und Naturphilosophie.

Sobald die Spekulation diesen Punkt erreicht, droht ihr die Gefahr eines Rückfalls in die Verstandesmetaphysik, in die „naive", vorkritische Philosophie des Seins, in den Platonismus. Denn die spekulative Logik nähert sich allerdings, auch wenn sie nicht rückfällig wird, sondern Transzendentalphilosophie bleibt, in diesem Augenblick um einen großen Schritt wieder der Seinsmetaphysik, da sie aufhört, ihr entgegengesetzte, sie ausschließende, bloße Erfahrungstheorie, bloße Logik des Seinserkennens zu sein, vielmehr das Seinserkennen mit dem ihrigen verbindet, in dem ihrigen als „Moment" „aufhebt". Indem sie die Vernunft als Synthesis von Sinnlichkeit und Verstand, von Objekt und Subjekt erfaßt, hört die logische Selbstbesinnung auf, einseitig Denken der Form, bloß formales Denken zu sein, sie wird zu einem Erkennen auch des Inhalts, zu einem inhaltlichen, konkreten Denken, in dem das Seiende als Setzung des Ich, als ich-erzeugt begriffen wird. Der Gegensatz von Form und Inhalt verliert seine Absolutheit und Ausschließlichkeit. Jede Form ist Inhalt, weil Inhalt des Denkens, jeder Inhalt Form, weil Inhalt des Denkens. Jede Form ist leer,

denn keine enthält das Ganze der Vernunft, aber jede ist auch erfüllt, denn die Vernunft hat sich in ihr begrenzt und durchschreitet sie, um aus der Selbstbegrenzung zu ihrer Totalität sich wieder herzustellen. So wie die Aristotelische Metaphysik sich zur Physik zu spezifizieren vermag, da die εἴδη nicht nur ontologische Wesenheiten, sondern zugleich physikalische Kräfte sind, die das Naturgeschehen ebensosehr logisch bedingen als real bewirken, so muß die wiedergeborene Ideenlehre, zum spekulativen Idealismus erweitert, die Tendenz zur spekulativen Physik zeigen, unter Zurückdrängung der mathematischen Naturwissenschaft. Das durch Kant begonnene Unternehmen, die Grundlagen dieser Wissenschaft, die Bedingungen ihrer Möglichkeit zu untersuchen, um auf diese Weise die Berechtigung und Erfüllbarkeit der höheren Ansprüche zu prüfen, die über die Physik hinaus von der Metaphysik gestellt werden, führt daher im Verfolg zu sehr andern Resultaten als den durch Kants Kritik erzielten [1]).

Während Kant zugunsten der mathematischen Naturwissenschaft die Metaphysik aus dem Wege räumt und an ihre Stelle die Theorie der Erfahrung und ihrer Grenzen setzt, schränkt die zum Bewußtsein ihrer selbst erwachte transzendentale Logik vielmehr die Rechte der mathematischen Naturwissenschaft ein und bekämpft ihren Anspruch, alleinige, allein legitime Erkenntnis der Sinnenwelt zu sein. Die Lehre von den Grenzen der Erkenntnis verändert ihr Aussehen sehr wesentlich. Ist sie bei Kant vornehmlich eine Lehre von den Grenzen der metaphysi-

1) Neuerdings macht sich eine Strömung bemerkbar, unter Ausschluß des Trennenden einseitig die Einheit des kritischen und spekulativen Denkens hervorzuheben, z. B. bei Liebert, „Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich?“ 1919. Demgegenüber darf um der historischen Gerechtigkeit willen die Wandlung, die sich in der Entwicklung von Kant bis Schelling und Hegel vollzieht, nicht übersehen und verkleinert werden.

schen Erkenntnis, so wird sie bei den spekulativen Denkern zu einer solchen von dem begrenzten Wahrheitsgehalt bloßer Empirie — auch der mathematisch-rationalen. Zwar stimmen Kant und seine Nachfolger darin überein, daß die Erfahrung nur Erscheinungen erkenne. Aber Kant zieht daraus den Schluß, daß uns eine Erkenntnis der Dinge an sich versagt sei; die spekulativen Systeme dagegen den, daß die Erfahrung einer philosophischen Vertiefung bedürftig sei, daß eine spekulative Wissenschaft von den Erfahrungsgegenständen errichtet werden müsse, die nicht nur deren Erscheinung, sondern deren Wesen, deren Begriff, deren metaphysisch-physisches Sein betreffe. Kant begründet die Entdeckung Galileis und legitimiert sie aus Prinzipien, er würdigt ihren theoretischen Wert und mißt ihn am absoluten Ideale des Erkennens. Die Nachfolger aber übertragen den transzendentalen Gedanken auf das Feld der Erfahrung selbst; sie wollen die Wissenschaft als Totalität wieder herstellen und den Bruch zwischen Erfahrung und Philosophie heilen.

Die Naturphilosophie kann aus dem Grundriß der spekulativen Gebäude nicht weggestrichen werden, ohne daß diese Gebäude zusammenstürzen. Sie ist nicht nur ein wesentlicher, unausscheidbarer Bestandteil der Systeme, sondern, wie sich zeigen wird, eine unvermeidliche, notwendige Konsequenz des Prinzips derselben. Die Kritik der Erfahrung führt, spekulativ erweitert, zu dem Ergebnis, den philosophischen Gehalt der mathematischen Naturwissenschaft gering zu veranschlagen: sie ist keine zureichende, geschweige die einzig legitime und absolute Wissenschaft von den Erfahrungsgegenständen. Es ist nicht nur philosophie- und überhaupt wissenschaftsgeschichtlich, sondern es ist weltgeschichtlich bedeutsam, daß durch die idealistische deutsche Naturphilosophie, die sich im Einvernehmen mit der Naturgesinnung und Naturforschung Goethes befindet, der abso-

lute Erkenntniswert der exakten Naturwissenschaft auf ihrem eigenen Gebiete in Frage gestellt wird [1]). Die Relativierung des Gegensatzes von Form und Inhalt, apriori und aposteriori muß die Relativierung des Gegensatzes von Naturwissenschaft (Empirie) und Philosophie im Gefolge haben und umgekehrt, — das eine kann nicht ohne das andere gedacht werden. Wenn die Philosophie durch solche Synthesis nicht in den Bann der mathematischen Naturwissenschaft gezogen, eine Art Vollendung des exakten Denkens nach oben hin werden soll, deren höchste positive Aufgabe es ist, die allgemeinsten Naturgesetze als reine Denkgrundsätze zu formulieren (wozu heute die Marburger Schule in ihrem den spekulativen Tendenzen verwandten, aber mit Kant an der mathematischen als der allein legitimen Naturwissenschaft festhaltenden Denken neigt)[2]), dann muß sie die Möglichkeit und Notwendigkeit einer von oben nach unten vorgehenden, die Natur nicht nur dem Verstande unterwerfenden, sondern aus der Vernunft heraus erzeugenden philosophischen Disziplin behaupten. Dabei braucht der Gewinn der transzendentalen Selbsterkenntnis keineswegs verloren zu gehen, die Ich-Philosophie keineswegs wieder in eine Welt-Philosophie umzuschlagen; denn das Motiv, das dazu führt, die Empirie philosophisch zu machen, ist nicht mehr das der Platonisch-Aristotelischen Ideenlehre, die objektiv seiende, ideale Wesenheiten als Gründe des Geschehens in der Sinnenwelt denkt, sondern es ist das Motiv einer Metaphysik, die

1) Vgl. den Aufsatz von Paul Hensel: Naturwissenschaft und Naturphilosophie (Kl. Schriften und Vorträge, S. 59 ff.).

2) So Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, 1902: „Die Logik aber, wie sie in der Platonischen Idee ihren ersten Höhepunkt erreicht, ist somit von Anfang an die Logik der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaft gewesen und geblieben" (18). Noch deutlicher: „Das neue Denken ist dasjenige, welches seit Galilei, Leibniz und Newton in systematischer Wirksamkeit ist" (31). Vgl. auch S. Marck, Die Lehre vom erkennenden Subjekte in der Marburger Schule, Logos IV, 1913, besonders 385.

im Ich, in der ihrer selbst sich bewußten, selbsttätigen Vernunft den Grund aller Dinge sieht, und die deshalb aus der Vernunft heraus auch das empirische Sein und Verhalten der räumlich-zeitlichen Gegenstände begrifflich erfaßt, die Erfahrung apriorisiert.

Die Idee der Totalität des Erfahrungsganzen, die Kant als unlösbare, nur durch allmähliche Annäherung zu lösende Aufgabe begreift, muß dabei eine völlige Umbildung erfahren. Jene Aufgabe ist unlösbar, weil die Sinnenwelt in ihrer räumlich-zeitlichen Unendlichkeit sich durch Verstandesbegriffe nicht umspannen läßt, sondern zu ihrer Bewältigung eine Unendlichkeit, d. h. eine numerisch und zeitlich unerschöpfliche, endlose, niemals abschließbare Reihe von Verstandesschritten erfordert. Jene Idee der Totalität ist orientiert an der Form des Raumes und der Zeit oder allgemein am Begriffe der unendlichen, d. h. endlosen Größe [1]). Wenn wir als das Wesen der empirischen Dinge ihre Größenverhältnisse ansehen, so bleibt alles Wissen von ihnen relativ, denn eine absolute Größe, d. h. eine vollendete, geschlossene Unendlichkeit ist ein Unbegriff, ist ein Endloses, das ein Ende hat. Auf diesem Widerspruch beruhen die Antinomien des Weltbegriffs, der das Unbedingte zum Bedingten, zum Dinge, — das Bedingte zum Unbedingten macht. Der Verstand mißt die Welt niemals aus und zählt niemals die Teile, aus denen sie sich der Größe nach zusammensetzt; nicht nur die Welt, sondern jeder Teil der Welt fordert vom Verstande Unmögliches, nur annäherungsweise Erreichbares.

Selbst wenn diese Inkongruenz je verschwinden könnte,

1) Die meisten „synthetischen Grundsätze" sind schon in der Formulierung auf die Welt meßbarer Größen eingeschränkt, die in den Antinomien allein als „Welt" begriffen wird. Der Unterschied, den Kant zwischen Welt und Natur macht, wonach erstere das mathematische Ganze aller Erscheinungen, letztere das dynamische Ganze bezeichnen soll (B. 446), ist hier belanglos.

selbst wenn die Aufgabe je gelöst werden könnte, so wäre noch immer nicht das „Ideal der Vernunft", die Totalität alles Seins überhaupt begriffen. Denn das Ganze der Erfahrung, etwa in die Formel einer mathematisch unendlichen Reihe gebracht, wäre nur die objektive Totalität der Erscheinungen oder der Gegenstände des „äußeren Sinnes", während die Empfindungen, die Affektionen des „inneren Sinnes", die seelische Welt der Subjekte unberücksichtigt bliebe. Erst das Zusammen beider Erscheinungswelten, der physikalisch-objektiven, räumlich-zeitlichen und der psychologisch-subjektiven, nur zeitlichen macht den Begriff alles Erfahrbaren überhaupt, das „All der Realität", aus. Die „einige allbefassende Erfahrung" (B. 610) als die in der mathematischen Naturwissenschaft sich vollziehende Rationalisierung des Erfahrungsstoffes würde also, selbst wenn sie im Sinne der Idee vollendbar wäre, niemals die Forderung der Vernunft befriedigen, da das mathematische Weltbild nur den Gegenstand des äußeren Sinnes, nicht aber seine Totalität bestimmt. Die Synthesis des Mannigfaltigen, die das mathematische Naturgesetz darstellt, ist eine quantitative, eine Synthesis von Größen. Die Vernunft aber verlangt eine andere Rationalität als die mathematische, eine andere „Gesetzlichkeit" als die quantitative, sie will Einsicht aus dem Begriffe, aus der Idee, aus sich selbst. Die Konstruktion des „Stofflich-Gegebenen" bedeutet für die spekulative Naturphilosophie daher nicht eine Auflösung der in der quantitativen Totalität gedachten Aufgabe, nicht die — allerdings unerreichbare — Vollendung der mathematischen „Erzeugung" des Gegenstandes, sondern die spekulative Ableitung der begrifflichen Naturunterschiede[1]). Die wahrhaft vernunftgemäße

1) Es ist interessant, daß Kant dort, wo er von dem Verhältnis des „Urwesens", des „Alls der Realität" zu den „abgeleiteten Wesen" redet, sich selbst korrigiert und an die Stelle des Inbegriffs den G r u n d setzt. Nicht auf der „Teilung" eines „Aggregats", sondern

Rationalisierung des Stoffes geschieht nicht durch die „Erfüllung" der „leeren" Kategorien mit dem „Inhalt" der mathematischen Naturgesetze (denn da bleibt immer die durch das Prinzip der Spezifikation nicht überbrückbare Kluft zwischen der transzendental-logischen Regel oder Form und dem mathematisch-physikalischen „Stoffe"), sondern durch die Selbstbewegung der Vernunft, in der sich die reinen Begriffe der Logik zu denen der Naturphilosophie spezifizieren, indem die Vernunft sich selbst beschränkt und dadurch sich selbst als ihren Gegenstand, als objektive Totalität, als Natur aus sich herausstellt. Hier findet erst die im Prozesse der exakten Empirie immer nur relativ sich verwirklichende, weil den Gegensatz der transzendental-logischen und der mathematischen Rationalität niemals überwindende Versöhnung des apriori und aposteriori, des Denkens und der Anschauung, der Form und des Stoffes ihre Vollendung.

f) Uebergang zur praktischen Philosophie.

Die Bedeutung der Ethik für Kants Philosophie.

Nach diesem flüchtigen Vor- und Ausblick auf die aus dem Kantischen Kritizismus hervorgehende spekulative Naturphilosophie muß der Zusammenhang zwischen den Problemen der theoretischen und praktischen Vernunft näher betrachtet werden, ehe die Gedanken der Kantischen Ethik entwickelt werden können. Der tiefste Grund, der Kant daran hindert, die kritische Logik im Sinne jener spekulativen Forderungen auszuweiten, ist nicht in dem, was man seinen Empirismus nennen könnte, nicht in der mangelnden Reflexion auf sein eigenes Denken, nicht in dem geheimen Festhalten an einer Verstandesmetaphysik zu suchen (ob-

auf der „vollständigen Folge" des „Grundes" beruhe die „Mannigfaltigkeit aller Dinge" (B. 607).

wohl all diese Momente mitgewirkt haben), sondern in seiner ethischen Weltanschauung. Sie liefert den Schlüssel zu dem ganzen Gebäude seiner Philosophie [1]). Deshalb steht das Verhältnis der theoretischen zur praktischen Vernunft in ihrem Brennpunkte. Der Idealismus der transzendentalen Logik erweist sich in seinem innersten Kerne als Idealismus des sittlichen Bewußtseins und wird erst dadurch zu dem Idealismus des Bewußtseins überhaupt. Niemals hätte Kant die „kopernikanische" Wendung vollzogen, die das Ich zur Sonne macht, um welche die Gegenstände kreisen, wenn nicht sein Denken zutiefst in seinem sittlichen Bewußtsein verankert gewesen wäre, wenn er nicht den Willen, der sich selbst bestimmt, und das Gesetz, das der Wille sich selbst gibt, als den unverrückbaren Fels gewußt hätte im brandenden Meere der Erscheinungen. Als ethischer Idealismus hat seine Philosophie daher auch zunächst ihre stärkste historische Wirkung ausgeübt, nicht nur auf Fichte und den jungen Schelling, sondern schon auf Reinhold, wie dessen „Briefe über die Kantische Philosophie" (Deutscher Merkur 1786 f., Leipzig 1790 f.) beweisen. Die Ueberwindung der Metaphysik des Seins, die Schwerpunktsverlegung des Denkens aus dem Objekt ins Subjekt entspringt aus der Reflexion auf die praktische Vernunft, die einem übersinnlichen Gesetze gehorcht und in diesem Gehorsam sich unabhängig von allem weiß, was sie zum Objekt des theoretischen Verhaltens machen kann, — unabhängig ebensosehr von jeder äußeren wie inneren, physischen wie psychischen Kausalität, von der Gewalt der Naturkräfte wie von dem Anreiz der sinnlichen Begierden. Das Bewußtsein, welches als sittliches über die gegenständliche, theoretisch erfahrbare Welt erhaben

1) In meiner Schrift „Kants Weltanschauung" 1914 habe ich in 4 Kapiteln gezeigt, daß die Hauptzüge derselben: ihr Voluntarismus, ihr Dualismus, ihr Subjektivismus und ihr Phänomenalismus aus ihrer ethischen Grundgesinnung hervorgehen.

und nicht ihren Gesetzen, sondern seinem eigenen unterworfen ist, oder vielmehr sich ihm freiwillig unterwirft, wird auch als theoretisches nicht schlechthin abhängig sein können von den Gegenständen, die es erkennt. Da die Vernunft in erster Reihe sittliche, als sittliche aber nicht einem sinnlichen oder intelligiblen Seinszusammenhange eingeordnet, sondern einem übersinnlichen Sollen verpflichtet ist, so wird jener Seinszusammenhang auch die erkennende nicht umfassen, wenn anders sittliche und erkennende Vernunft in der Wurzel ein und dieselbe sind. Er wird vielmehr umgekehrt von der Vernunft umfaßt werden, dem Bewußtsein immanent sein müssen.

Freilich ist die Voraussetzung für diese Wendung, daß die sittliche Vernunft in ihrer Selbständigkeit anerkannt, die Ethik als Wissenschaft vom Vernunftwillen, von der praktischen Vernunft verstanden wird. Auch in der Ethik muß eine kopernikanische Drehung vollzogen worden sein, damit sie in der Erkenntnistheorie entsprechend vorgenommen werden kann. Erst Kant stellt den sittlichen Willen in die Mitte der Ethik. Nicht derjenige Wille ist der sittliche, der sich nach einer außer ihm seienden Idee des Guten richtet, sondern derjenige, der sich selbst, d. h. der Stimme des Gewissens gehorcht. Der Wille allein kann gut sein. Was die Ethik als das Gute oder auch als das höchste Gut zu begreifen hat, kann sie nur durch die Beantwortung der Frage, welcher Wille gut zu nennen ist, feststellen, nicht umgekehrt. Der Wille bildet sich die sittliche Welt, die praktische Vernunft postuliert die sittlichen Ideen. Ohne die Beziehung auf das Subjekt verliert der Begriff einer sittlichen Welt, verlieren die sittlichen Ideen ihren Sinn und ihre Geltung. Wenn bis Kant die Ethik entweder als eine Logik der sittlichen Begriffe oder als Teil einer Seinsmetaphysik oder als Psychologie behandelt worden war, so macht Kant sie selbständig: er ist der Entdecker der Ethik. Aber die Ethik entdecken heißt die Seinsmetaphysik zerstören; beides ist

ein und dasselbe. Denn das sittliche Bewußtsein kann nicht in seiner Unbedingtheit und Unabhängigkeit erkannt werden, ohne daß die Welt des Seins ihre Unbedingtheit und Unabhängigkeit einbüßt. Wenn die Beziehung des sittlich Objektiven, des moralischen Gesetzes, der Ideen, der sittlichen Welt zum wollenden Subjekt unlöslich ist, das Subjekt als praktische Vernunft selbst erst den Begriff der ethischen Objektivität bestimmt und sich das Gesetz gibt, die sittliche Welt aufbaut und die praktischen Ideen postuliert, so muß das Entsprechende auch für das Verhältnis des Objektiven zum erkennenden Subjekte gelten. Auch hier ist die Beziehung unlöslich. Auch hier wird das Subjekt objektbestimmend, gesetzgebend, weltschaffend und Ideen erzeugend sein. Das Subjekt, durch die Ethik einmal aus allem Seinszusammenhange herausgerissen, auf sich selbst gestellt, keiner anderen als seiner eigenen Gesetzgebung untertan gemacht, kann als erkennendes nicht dieser Würde verlustig gehen; denn es bleibt Subjekt, es bleibt Bewußtsein, es bleibt Vernunft — ob es sich praktisch oder theoretisch betätigt.

Wenn Kant in der transzendentalen Analytik die Beziehung des Bewußtseins zum Gegenstande untersucht, so klingt der vertiefte Begriff, den er vom Bewußtsein als sittlichem besitzt, schon in dem Begriffe der Regel an; obwohl Regel nichts anderes bedeutet als theoretische Notwendigkeit, Gesetzlichkeit, so weist doch dieser Ausdruck auf ein in ihm mitgedachtes Sollen hin und deutet auf das regulative Prinzip voraus, das selbst wiederum neben der praktischen Rolle, die es als Maxime, als Aufgabe spielt, doch auch theoretische Objektivität besitzt und die Totalität der Gegenstände konstituiert. So rücken Verstand und Vernunft hinsichtlich ihrer gemeinschaftlichen Verwurzelung im praktischen Bewußtsein nahe aneinander [1]). Wie könnte

1) Den Verstand nennt Kant in der K. d. p. V. einmal die „theoretisch gebrauchte Vernunft“ (V, 65).

auch der Verstand jemals sich zur Vernunft erweitern, wenn beide nicht ursprünglich eines wären? Der Verstand als ein rein theoretisches, die Vernunft als ein rein praktisches Vermögen hätten gar keine Beziehung zueinander. Kant stellt ihre Verbindung her, indem er die Notwendigkeit, aus dem Denken des theoretischen Verstandes in das der praktischen Vernunft überzugehen, aufzeigt, indem er den Begriff der reinen Vernunft als eines theoretisch-praktischen Vermögens einführt.

Obwohl dieses Uebergehen bei Kant so aussieht, als beträfe es nur den Beobachter des Erkennens, der von dem einen zum anderen „Vermögen" fortschreitet, während diese selbst in starrer Abgetrenntheit voneinander verharren, so werden doch viele Fäden sichtbar, die jede Trennungslinie durchqueren und dadurch die begrifflichen Bestimmungen unsicher machen. Wie die Gegensätze des Konstitutiven und Regulativen, der Objektivität und Subjektivität, die zur Abgrenzung von Verstand und Vernunft dienen sollen, sich als unstarr erweisen, so auch der des Theoretischen und Praktischen. Es ist eigentlich kein neues Vermögen, auf das Kant reflektiert, wenn er zur Vernunft übergeht, sondern es ist nur ein neues Moment an dem einheitlichen Begriffe der Erfahrung, das im Fortgange der Reflexion sichtbar wird: ihre Unabgeschlossenheit und Unabschließbarkeit, ihr Charakter, eine zu einem unerreichbaren Endziele s i c h b e w e g e n d e T ä t i g k e i t zu sein. In der Analytik bleibt diese Seite des Erkennens relativ unberücksichtigt, hier kann der Verstand als ein festes, unbewegliches Prinzip erscheinen, das, für alle Inhalte dasselbe, regungslos in sich selbst verharrt, — als in sich ruhende Form, die nicht formt, sondern in die lediglich ein Inhalt hineingestellt w i r d; als Bedingung, die vor aller empirischen Urteilsbildung g i l t und in diesem Gelten dem Urteils p r o z e s s e enthoben ist; als oberste Gattung der Kategorien, als leerste Einheit des Mannigfaltigen. Dieser

Verstand ist das Prinzip der Wahrheit, die niemals wird, sondern immer ist, die weder entsteht noch vergeht, er ist nicht unser menschlicher Verstand, sondern Verstand schlechthin. Die Subjektivität, die Ichhaftigkeit ist diesem Verstande beinahe genommen, sie ist zusammengeschmolzen zu bloßer Logizität, zu theoretischer Idealität überhaupt [1]). Aber schon im Zusammenhange der Analytik ist diese logizistische Auffassung des Verstandes, die dem Platonismus bis zur Ununterscheidbarkeit nahekommt, da sie einen logischen Idealismus unter Ausschaltung des Subjekts lehrt, bei Kant nicht die einzige und auch keineswegs die tiefste.

Es ist oben gezeigt worden, daß die transzendentale Deduktion ein Bewußtsein fordert, in dem Form und Inhalt vorbildlich verknüpft sind, das die Gegensätzlichkeit des Logischen und Alogischen, des apriori und aposteriori überwölbt. Die Verknüpfung kann nicht nur als Einheit, als bloße Verknüpfungs f o r m gedacht werden, sondern ist Synthesis, Akt des Verknüpfens, verknüpfende Tätigkeit. Die Spontaneität des reinen Verstandes wäre ein völlig wesenloser und unverständlicher Begriff, wenn der reine Verstand sozusagen ein statisches Prinzip, eine leere Hülse, eine Abstraktion wäre. Spontaneität ist ein praktisches Vermögen, das den Verstand als schöpferisch kennzeichnet, das ihn zu einem dynamischen Prinzip macht. Der Verstand ist nicht nur der Gattungsbegriff der Kategorien, sondern die Kategorien sind Kategorien nur, sofern er mehr ist als sie, nämlich Subjekt, und sofern sie die seinen, nämlich seine Funktionen sind: Formen seiner Tätigkeit. Es

1) So kann Emil Lask in seiner „Logik der Philosophie“ und in seiner „Lehre vom Urteil“ die „kopernikanische“ Wendung dahin interpretieren, daß durch sie alles Seiende zu einem in logischer Form stehenden, „umgoltenen“ Inhalt werde, und die Logizität, das Formprinzip als die „Gebietskategorie“ Gelten völlig von der Subjektivität loslösen. Vgl. meine Anzeige der Laskschen Urteilslehre: Deutsche Literaturztg. 1913, Nr. 32, S. 2005 ff.

geht nicht an, die transzendentale Apperzeption zu einem Subjektsbegriffe zu verflüchtigen, in dem nur noch das Prinzip der kategorialen Gesetzlichkeit überhaupt, der synthetischen Einheit apriori — die Subjektivität allein als logische Objektivität des Urteils gefaßt und vergessen wird, daß jedes objektive Urteil ein „handelndes" Bewußtsein voraussetzt.

Aber heißt es nicht den transzendentalen Verstand zu einer metaphysischen Substanz machen, die außerhalb des empirischen Bewußtseins agiert, wenn man von ihm sagt, daß er vorbildlich Form und Inhalt verknüpft, daß er vor aller Erfahrung tätig ist? Darf man der Kantischen Erkenntnistheorie eine solche Lehre aufbürden, die ihrem kritischen Geist so durchaus widerspricht? In der Tat, hier bleibt nur ein Ausweg: an die Stelle einer metaphysisch-psychologischen Deutung muß die im weitesten Sinne ethische, d. h. praktisch-theoretische treten. Freilich bleibt es erst dem Nachfolger, erst Fichte, vorbehalten, mutig die Konsequenz zu ziehen, Verstand und Vernunft auf der Grundlage der Ethik zu einen und von einem Einheitspunkte her in ihrer Unterschiedlichkeit zu begreifen. Die transzendentale Apperzeption läßt sich gar nicht abgesondert von der Vernunft betrachten: soll der Verstand nicht nur Gattungsbegriff, nicht nur Einheit sein im Gegensatz zum Mannigfaltigen, soll er vielmehr die Synthesis vollziehen, und zwar in gegenständlicher, vorbildlicher Weise, so muß er, vom Boden der Kantischen Ideenlehre aus, als aufgegebener, unendlicher Verstand, als Verstand-Idee gedacht werden, der sich der endliche anzunähern strebt.

Dadurch klärt sich erst das erkennntnistheoretische Verhältnis des empirischen Bewußtseins zum transzendentalen. Ein nur theoretisches Bewußtsein läßt sich überhaupt nicht denken, weder als empirisches noch als transzendentales, denn Bewußtsein ist immer Tätigsein, Handeln,

Produzieren. In ihm ist immer ein praktisches Moment mitgesetzt. Nur theoretisch wäre ein Bewußtsein, das nur schaute, ohne zu denken, dem der Gegenstand als Gegenstand gegeben würde, das ihn seiner Totalität nach empfinge[1]). Es ist die Grundeinsicht der Kantischen Erkenntnistheorie, daß es ein solches nur anschauendes Bewußtsein, einen solchen nur angeschauten Gegenstand nicht geben kann, weil Bewußtsein eine Einheit bedeutet, die das Angeschaute zusammenfaßt, weil im Gegenstande diese tätige Einheit als gegenständliche vorgestellt wird. Trennung und Vereinigung des empirischen wie des transzendentalen Bewußtseins sind nur zu verstehen, wenn man im Bewußtsein überhaupt das praktische Moment berücksichtigt. Das empirische wird dann zu dem ins Unendliche strebenden, sich allmählich verwirklichenden, aber niemals verwirklichten transzendentalen Bewußtsein.

Der Primat der praktischen Vernunft als Voraussetzung für Kants „Kopernikanische Tat".

Nur wenn man ihn so interpretiert, gewinnt der Gedanke des endlichen, ja sogar des menschlichen Verstandes einen haltbaren Sinn. Der Verstand ist endlich, weil er immer nur danach strebt, unendlich zu werden, er ist aber transzendentaler Verstand und das heißt unendlich, weil in diesem Streben

1) Es ist daher nur folgerichtig, wenn ein Denker wie Lask, der hinter den Primat der Ethik in der Logik zum Aristotelismus zurückstrebt, ein solches Bewußtsein als das der Idee nach höchste, als das Bewußtsein überhaupt, als das „Erkennen im echt transzendentallogischen Sinne" (Urteilslehre 150) deutet, bei dem „die Rolle der Subjektivität sich damit erschöpft, eine geduldige Empfängerin, ein bloßer Schauplatz des transzendenten Gegenstandes zu sein" (159); wenn er die „aktive Leistung" als eine „antastende", die „Ganzheit" des Gegenstandes „zerstückelnde", wenn er die Autonomie (Selbständigkeit) als eine „Eigenmächtigkeit" des menschlichen Bewußtseins charakterisiert (161 ff.).

sich das Ideal der Vernunft schrittweise verwirklicht. Wenn man Kants Gedanken in dieser von Fichte eingeschlagenen Richtung verfolgt, so erkennt man, daß schon die transzendentale Logik den „Primat der praktischen Vernunft" lehrt. Da die Vernunft die oberste Bedingung des Verstandesgebrauches ist, so ist ohne Streben ins Unendliche, ohne Erweiterung zum Ganzen, überhaupt kein wissenschaftliches Urteil, aber auch kein Gegenstand der Erfahrung möglich. So wie das Subjekt auf jeder Stufe seiner fortschreitenden Erkenntnis nur im Uebergange zu der höheren ist, auf der es sich dem idealen Verstande weiter angenähert hat, so wandeln sich in diesem Prozesse auch die Gegenstände; sie entstehen erst in diesen Urteilen und entwickeln sich mit ihnen, in ihnen. Deshalb sind sie nur Erscheinungen. Der Begriff der Erscheinung wird erst so dem Zwielichte, in dem er schwebt, solange das Ding an sich als Gegenstand einer für uns unmöglichen Verstandesmetaphysik betrachtet wird, entrissen. Die transzendentale Apperzeption, in der Form und Stoff vorbildlich vereinigt sind, geht damit über in den idealen Verstand, der eine Idee der praktisch-theoretischen Vernunft ist: ihre höchste Idee, die Kant Ideal nennt.

Sobald sich der praktisch-theoretische Gesichtspunkt des Strebens und der Idee geltend macht, tritt in das Gefüge der theoretischen Philosophie, der Philosophie überhaupt, ein Dualismus ein, der unaufhebbar bleibt, solange jener Gesichtspunkt zum bestimmenden und höchsten gemacht wird, wie es bei Kant und Fichte der Fall ist: der Dualismus des endlichen und unendlichen Geistes. Alle Gegensätze der Kantischen Philosophie gründen sich zuletzt auf diesen Urgegensatz, er verhindert die spekulative Synthesis. Deshalb ist die Idee, als Aufgabe der Vernunft, als Sollen gedacht, der entscheidende und abschließende Begriff dieser Philosophie, durch ihn wird sie als Ganzes zur ethischen. Bei Kant herrscht das ethische Denken aber noch sozusagen naiv vor. Obwohl er

den Primat der praktischen Vernunft proklamiert, so doch nicht im Sinne eines alle Teile der Philosophie durchdringenden Prinzips, sondern nur hinsichtlich bestimmter sittlich-religiöser Ideen. Das Ganze der Philosophie wird von Kant ursprünglich überhaupt nicht einheitlich überschaut, sondern die Teile wachsen bei ihm allmählich zum Ganzen zusammen: Kants Denken ist das lebendige Beispiel der praktisch-theoretischen Vernunft. Es strebt immer zur absoluten Einheit der Gegensätze hin, ohne sie je zu erreichen. Wie die Kritik der reinen Vernunft, so ist sein ganzes System, wenn sich von einem solchen bei ihm überhaupt reden läßt, deshalb eher ein Komplex von Bauten zu nennen, als ein aus einem einheitlichen Plane hervorgegangenes Gebäude. Er selbst war der Ansicht, daß die Kritik der reinen Vernunft nicht das System der theoretischen Philosophie darstellt, sondern nur seine Propädeutik [1]). Kant reflektiert nicht darauf, daß sein Denken, welches ihm das Denken der Vernunft, „unserer" Vernunft dünkt, unter dem Primate der sittlichen Vernunft steht, daß seine analytische, entgegensetzende Methode ihre letzte Rechtfertigung, ihr Vorbild im sittlichen Denken findet, daß die Logik des Logikers Kant schon die Logik des Ethikers ist.

Das „dogmatische" Vorurteil, das unsere Vernunft von der absoluten trennt, ohne eine Einheit beider zuzulassen,

1) Vgl. K. d. r. V. B. 869, wo die Kritik als Propädeutik definiert und ihr das System als Metaphysik gegenübergestellt wird. Dagegen die berühmte Erklärung Kants gegen Fichte (in der Allgemeinen Literaturzeitung vom 7. Aug. 1799), in der es Kant nicht wahr haben will, daß er bloß eine Propädeutik zur Transzendentalphilosophie geliefert habe, statt des Systems. Vgl. die Zusammenstellung der hierfür in Betracht kommenden Stellen aus Kants Werken bei E. Frank (Das Prinzip der dialektischen Synthesis usw., 34 ff.), aus der hervorgeht, daß Kant bis zum Jahre 1793 die Kritik stets nur als Vorbereitung zum System angesehen hat. Fichte hebt wiederholt hervor, daß Kant in der K. d. r. V. nicht das System habe geben wollen z. B. I, 186 Anm., 478 Anm.

ist das Vorurteil des sittlichen Bewußtseins, das sich als unvollkommen, zur Vollkommenheit nur hinstrebend weiß. Dieses sittliche Bewußtsein ist für Kant das Bewußtsein unserer Vernunft schlechthin: darüber hinaus darf auch die denkende nicht dringen. Die absolute Vernunft ist für die unsrige ein Ideal, dem wir nacheifern, dem wir uns annähern sollen, das wir aber niemals verwirklichen können. Zwischen der Wirklichkeit unseres Bewußtseins, unserer Sinnlichkeit, unseres Verstandes, unserer Vernunft und dem Ideale gähnt eine Kluft, die nur unser sittlicher Wille, aber nicht unser Intellekt auszufüllen vermag, die kein Gedanke überspringt, keiner überspringen soll; denn das hieße sich am Ende des denkenden Strebens, des strebenden Denkens glauben, — es hieße im Denken aufhören, zu streben, es hieße aufhören, sittlich zu denken. Um des Strebens willen, um unserer sittlichen Bestimmung willen hat das Denken bei der Entgegensetzung von endlichem und absolutem Ich stehen zu bleiben. In der Philosophie ergreift sich das sittliche Bewußtsein als denkendes. Die philosophische Selbst-Erkenntnis ist im Grunde Erkenntnis des sittlichen Selbst; *auch schon in der Logik*. Sittliche Selbst-Erkenntnis: das ist der tiefste Sinn der kritischen Transzendentalphilosophie, das macht sie zur kritischen und zur transzendentalen.

Das sittliche Selbst ist dadurch sittlich, daß es über sich hinaus zur Absolutheit strebt, also dadurch, daß es, selbst nicht-absolut, der Absolutheit entgegengesetzt ist. Sittliche Selbst-Erkenntnis beginnt mit der Scheidung von Pflicht und Neigung und endet damit, das endliche, „menschliche" dem absoluten, „göttlichen" Ich entgegenzusetzen. Aus dieser Entgegensetzung folgt für das endliche Ich, sofern es erkennt, daß es nur danach strebt, seines Gegenstandes habhaft zu werden. Könnte es je in den Besitz desselben gelangen, ließe sich die Spannung zwischen Subjekt und Objekt je überwinden, so könnte das Subjekt er-

kennend absolut werden, womit die Entgegensetzung des endlichen und absoluten Ich aufgehoben wäre. Aber aus der Entgegensetzung folgt auch, daß, da im Prozesse der Erkenntnis das endliche Ich in sich das absolute schrittweise verwirklichen soll, die Spannung zwischen Subjekt und Objekt keine andere ist als die zwischen endlichem und absolutem Ich, — daß das in sich und das Objekt auseinandergespannte, zertrennte, endliche Bewußtsein dem absoluten sich nähert, indem es das Objekt erkennt, oder daß das Erkennen des Objekts dem endlichen Ich nur möglich wird, indem es die Regeln befolgt, die es sich vorschreibt, um absolut zu werden. Diese Regeln bedingen daher das Objekt ebensosehr, wie die mögliche Erfahrung. So läßt sich der Gedankengang der transzendentalen Deduktion aus dem Postulate der sittlichen Selbst-Erkenntnis zwanglos entwickeln. Freilich wird damit die Linie, auf der Kant sich bewegt, zu einem Kreise gerundet, den er selbst nicht ausgezogen hat. Derjenige, der das ethische Denken zum systematischen macht, wird die Brücke bilden, die vom Kritizismus zur spekulativen Logik hinüberführt.

Fichtes eigentümliche Stellung zwischen Kant und dem absoluten Idealismus Schellings und Hegels ist dadurch gekennzeichnet, daß er den kritisch-ethischen Idealismus zum spekulativ-ethischen ausbaut. Aus dieser schwebenden Haltung, in der die Entgegensetzung, dieses analysierende, antisystematische Prinzip zum Prinzip des Systems, zum Prinzip der spekulativen Synthesis erhoben wird, ergeben sich die eigentümlichen Schwierigkeiten, die der Auffassung der Fichteschen Wissenschaftslehre entgegenstehen, ihr aber wesentlich und notwendig anhängen, ja ihr Wesen geradezu ausmachen.

In Kants Erkenntnistheorie ist das Motiv eines ethisch fundierten philosophischen Systems wirksam, ohne sich völlig durchzusetzen. Es kreuzt sich mit dem logischen Motiv, ohne sich mit ihm widerspruchslos zu vereinigen. Beide Motive ringen

miteinander. Deshalb konnte die Kritik der reinen Vernunft so verschieden ausgelegt werden, konnte ihr Einfluß sich durch die ganze Entwicklung des idealistischen Denkens hindurch geltend machen. Schelling sagt einmal, „daß seit Kants Unternehmen unter den verschiedenen Versuchen, die Philosophie weiterzuführen oder fortzubilden, keiner einer allgemeineren Teilnahme sich zu erfreuen hatte, der nicht in genetischem Zusammenhange mit Kant gestanden hätte", und bezeichnet mit Recht als „den bestimmten Punkt [im Gebäude des Kantischen Kritizismus], . . . an den die spätere Entwicklung sich als eine notwendige Folge anschloß", die in der Kritik der reinen Vernunft entwickelte Lehre von dem Ideal der Vernunft (N. I, 283). In dieser Lehre liegt in der Tat ebensosehr der Ursprung der spekulativen Logik Hegels wie der spekulativen Ethik Fichtes.

Ob der Durchgang durch die Fichtesche Wissenschaftslehre ein systematisch notwendiger war, ist sinnlos zu fragen; denn der deutsche Idealismus ist als Ganzes kein System, sondern ein durch Systeme sich hindurchziehendes, in Systemen sich kundtuendes, schöpferisches Denken, das sich nur historisch in seiner Kontinuität verstehen läßt. Aber reinigend und klärend mußte der großartige Versuch wirken, das in der Kritik der reinen Vernunft angelegte ethische System-Motiv seinem vollen Umfange nach zur Geltung zu bringen, das Ganze aus ihm als seinem höchsten Prinzipe aufzubauen und dadurch aus einem Aggregat erst zu einem wahrhaften Ganzen umzuschaffen. Historisch genommen ist der Grund sichtbar, der das Denken zunächst zu einer Synthesis hintreibt, die vom Primat der praktischen Vernunft beherrscht und geleitet wird. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Kant zu seiner revolutionären Einstellung in der erkenntnistheoretischen Problemstellung durch das Vorwalten des ethischen Denkmotivs geführt wurde. Die Zertrümmerung der Verstandesmetaphysik sollte die Bahn frei machen für den sittlichen Willen und seine Postulate:

„Ich mußte das W i s s e n aufheben, um zum G l a u b e n Platz zu bekommen" (B. XXX). Aus dieser Tendenz heraus erfolgt die Entgegensetzung von Erscheinung und Ding an sich, in der sich die von endlichem und unendlichem Geiste, vielleicht für Kant selbst unsichtbar, von Anfang an verbarg. Diese Entgegensetzung wiederum verlangte ein der Erscheinung entsprechendes Subjekt, dem die Erscheinung erscheint. So wird die „Kopernikanische" Wendung die Folge der ursprünglich ethischen Einstellung. An die Stelle der vormaligen metaphysischen Erkenntnis der Seele, der Welt, Gottes, kann die Erfahrungslogik nur treten wollen, weil sie im tiefsten Grunde eine Erfahrungsethik, eine ethische Logik ist. Die große Wendung, die sich in Kants Kritik der reinen Vernunft vollzieht, ist die Umkehrung der Rangordnung der beiden philosophischen Grunddisziplinen. Während von Sokrates [1]) an die Griechen und nach ihnen die gesamte idealistische Philosophie dem Primat der Logik im systematischen Denken naiv, ohne Reflexion auf ihn huldigten, bricht Kant mit dieser Ueberlieferung. Er ist der erste „sittliche Denker" (Goethe), der nicht nur das Sittliche denkt, sondern dessen Denken sittliches Denken ist. Daher mußte das ethische Motiv, das bei Kant noch nicht seiner selbst völlig bewußt auftritt, zunächst einmal zum allbeherrschenden, organisierenden werden, ehe der verdrängte Logos wieder sein Haupt erheben und aufs neue die Macht an sich zu reißen versuchen konnte. Die Geschichte dieser zu Ende geführten Revolution und der ihr folgenden Restauration, die Geschichte der Vermählung des deutschen,

1) Hinsichtlich des Sokratischen Denkens hat Kühnemann die Behauptung aufgestellt, daß in ihm schon die Kantische Entdeckung vorweggenommen sei; daß der Sokratische Satz: Tugend ist Wissen, nicht in rationalistischem Sinne ausgedeutet werden dürfe. Ich weise auf seine schönen Ausführungen (Logos, VIII, 1919, Heft 3, bes. S. 248 ff.) hier nur hin, ohne zu ihnen Stellung zu nehmen. Vgl. zu dem Problem jetzt Joël, Geschichte der antiken Philosophie, I, 783 ff.

sittlich-religiösen und des griechischen, ästhetisch-spekulativen Geistes ist die Entwicklungsgeschichte des deutschen Idealismus.

II. Die kritische Ethik und Religionsphilosophie.

a) Grundgedanken.

Das moralische Gesetz.

Die durch Kants Ethik bezeichnete Umwälzung beruht in erster Reihe auf der Loslösung des ethischen vom metaphysischen Denken, auf der Verselbständigung der sittlichen Selbstbesinnung. Kant macht das Bewußtsein der Pflicht zum unumstößlichen, keiner Ableitung, keines Beweises fähigen und bedürftigen Mittelpunkte des Philosophierens. Im sittlichen Sollen, in der Stimme des Gewissens hört er das unbedingte, höchste Vernunftgebot, das die Vernunft überhaupt erst zur Vernunft, — das Ich, das empirisch-psychologisch nur ein Bündel von Empfindungen, Vorstellungen, Trieben und Gefühlen ist, erst wahrhaft zum Ich, zum seiner selbst sich bewußten, sich als Ich wissenden Subjekte macht. Durch die Verselbständigung der Ethik, durch die Entdeckung der Unableitbarkeit und Unbedingtheit des sittlichen Sollens wird die Kopernikanische Wendung, die eines ist mit der Begründung der Ich-Philosophie, erst möglich. Das Ich kann nur dadurch zum transzendentalen Träger der Welt erhöht werden, daß es vorher als Träger eines über die Welt hinausreichenden, überweltlichen, welt-jenseitigen Gesetzes erkannt worden ist, — eines Gesetzes, das weder aus der Welt stammt noch für die Welt gilt, das vielmehr allein das Tun des Subjektes regelt. Dieses Gesetz ist das moralische, das sich das Ich selbst gibt.

In dem Gedanken der sittlichen Autonomie liegt ein doppelter Sinn. Nicht nur stellt das Ich sich selbst unter das Gesetz,

statt es, wie der Sklave den Befehl seines Herrn, von außen zu empfangen, sondern das Ich erhält auch erst durch das Gesetz sein eigenes Selbst: es wird erst zum *αὐτός*, indem es sich dem *νόμος* unterwirft, es wird erst zum Ich, wenn es sich selbst gehorcht. Das Gesetz ist so das wahre Ich im Ich, es ist das transzendentale Bewußtsein, die reine praktische Vernunft, zu der sich der empirische Wille zu erheben hat, wenn er ein sittlicher werden will. Die Vernunft wird als Gesetzgeberin erst zur Vernunft, die sich von Willkür und Neigung unterscheidet. Das Gesetz, das seinen Rechtsgrund aus sich selbst schöpft, das aus eigener Vollmacht gebietet, erhebt die Vernunft über alle endlichen Zusammenhänge, macht sie unendlich, absolut.

Worauf beruht Kants Ueberzeugung von der Unbedingtheit und Selbstgewißheit des moralischen Gesetzes? Wie bestimmt er den Unterschied, in dem es sich zu jedem andern Motiv unseres Handelns, zu jedem andern praktischen Zwecke befindet? Er legt den in der theoretischen Philosophie gewonnenen Begriff des Unbedingten seiner Erwägung zugrunde. Das theoretisch Bedingte ist immer Glied in einer Reihe, die durch den Verstand nicht begrenzt werden kann, sondern ins Unendliche geht. Die Raum und Zeit erfüllende Welt läßt sich durch das Erfahrungsdenken niemals ausschöpfen; der Verstand kommt weder durch Fortschreiten noch durch Teilung je zu einem Ende im Raume, er kommt zu keinem Anfang, zu keiner ersten Ursache alles Geschehens in der Zeit. Aber derselbe Verstand f o r d e r t ebensosehr einen Anfang und ein Ende, er f o r d e r t eine geschlossene Reihe, eine Totalität von Gliedern. Nur die absolute Vollständigkeit des Bedingten kann ihn befriedigen: allein im Unbedingten vermag er Ruhe zu finden. Nicht nur die Sehnsucht des religiösen Gemütes, nicht nur das ästhetische Bedürfnis verlangt nach einem in sich selbst beschlossenen und sich genügenden, nach einem absoluten Gegenstande, sondern auch der Verstand.

Durch die Entdeckung des unvermeidlichen, in der strengsten, rein theoretischen Selbstbesinnung sich geltend machenden Triebes nach dem Unbedingten schafft sich die Kantische Philosophie die Grundlage für den Aufbau der außertheoretischen Disziplinen, die alle darin übereinkommen, daß sie das Unbedingte im Bewußtsein aufsuchen. Da das theoretische Bewußtsein, der Verstand, das Bedürfnis nach dem unbedingten Gegenstande nicht zu stillen vermag, so ergibt sich daraus die dem theoretischen Gebiete gleichwertige Bedeutung der außertheoretischen, soweit in ihnen ein solcher Gegenstand auffindbar ist. Die Einheit alles Bewußtseins wird durch die allen Gebieten gemeinsame Idee des Unbedingten aus einem bloß theoretischen zu einem allgemein philosophischen, alle philosophischen Disziplinen zu einem Ganzen einenden Prinzipe. Unter ihnen aber nimmt die praktische Philosophie, die Ethik, eine Sonderstellung ein: denn in ihr allein tritt die Idee des Unbedingten in ihrer Reinheit zutage: als Sollen. So wenig im Theoretischen sich ein Gegenstand erkennen läßt, der dem Gebote absoluter Vollständigkeit aller Bedingungen gerecht wird, so wenig läßt sich nach Kant überhaupt im gesamten Umfange des Bewußtseins ein solcher Gegenstand auffinden. Auch das Kunstwerk, auch Gott als Gegenstand des Glaubens können den Mangel nicht beheben, der das Bewußtsein, sofern es Verstand ist, drückt. Ueberhaupt nicht als Gegenstand, nicht als ein wie immer zu bestimmendes Seiendes, Wirkliches, sondern als ein Sein-Sollendes, Unwirkliches, als die aller Realität entgegengesetzte Idealität des Sollens haben wir das Unbedingte in seiner Reinheit und in seiner uns allein erreichbaren Absolutheit zu erkennen. Hier erreicht die reine Vernunft ihr Letztes, ihr Ende, gerade weil ein Ende der Verwirklichung des Sollens nie zu erreichen ist. Indem im Theoretischen die Totalität aller Bedingungen als zu erstrebende Aufgabe vor uns hintritt, werden wir uns bewußt, auch theoretisch über das Sollen hinaus nicht ge-

langen zu können: in ihm allein wird die Idee des Unbedingten konstitutiv, bestimmend, nicht für die Erkenntnis eines Gegenstandes, wohl aber für das Hervorbringen desselben. Die Welt als Ganzes ist kein Erkenntnisgegenstand, weil sie nichts wirklich Seiendes ist; sondern sie ist ein Gegenstand, den wir theoretisch hervorbringen sollen. Nur deshalb verwandelt sich schon im Gebiete der theoretischen Philosophie das theoretische Vermögen des Verstandes in das praktisch-theoretische der Vernunft, weil im Praktischen allein das Unbedingte zu seiner wahrhaften Bedeutung gelangt, weil sich hier erst der tiefste Sinn, der ihm innewohnt, enthüllt: der Sinn, absolutes Gebot zu sein, letzter, durch sich selbst gerechtfertigter, über sich nicht hinausweisender Bestimmungsgrund des Wollens und des Handelns. Das theoretische Bewußtsein schlägt, bis zum absoluten gesteigert, ins praktische um, wie der Gegenstand in die Idee, das Sein ins Sollen.

Wie die Totalität des Bedingten nur noch als theoretische Aufgabe gedacht werden kann, so bedingt das Sollen als Imperativ der praktischen Vernunft die Totalität aller Bestimmungsgründe des Wollens. Es ist der unbedingte, absolute Bestimmungsgrund, der Zweck aller Zwecke, der Endzweck. Auch im praktischen Gebiete gibt es, wie im theoretischen, eine unendliche Reihe von Gliedern, für welche die Vernunft nach einem Abschlusse sucht. Hier ist es nicht die Bedingtheit der Wirkung durch die Ursache, sondern die des Mittels durch den Zweck, die zu einem unbedingten Gliede hintreibt. Das moralische Gesetz ist der unbedingte Zweck, dem gegenüber alle anderen Zwecke zu Mitteln herabsinken, der sie alle unter sich befaßt, wie die Weltursache ihrer Idee nach alle andern, einzelnen empirischen Ursachen und Wirkungen zu Folgen hat. Wenn der empirisch bedingte menschliche Wille sich dem moralischen Gesetze unterordnet, wenn er tut, was die Pflicht ihm gebietet, so erhebt er sich über seine empirische Bedingtheit, über sich, sofern

er ein Sinnenwesen ist und seine Zwecke der Sinnenwelt entnimmt, Die „Wurzel der Pflicht“ kann „nichts Minderes sein, als was den Menschen über sich selbst (als einen Teil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirisch-bestimmbare Dasein des Menschen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke . . . unter sich hat“ (V, 86 f.).

Das moralische Gesetz nennt Kant daher, da seine Vorschrift nicht wieder zum Mittel für einen andern Zweck gemacht werden und also nur mittelbare, bedingte, hypothetische Geltung haben kann, einen kategorischen Imperativ. Da der im moralischen Gesetz vorgestellte Bestimmungsgrund der einzige Zweck ist, den der sittliche Wille als sittlicher verfolgen darf, so ist auch die Erfüllung dieses Zweckes der einzige „Erfolg“ seiner Handlung, der sittliche Bedeutung für sich in Anspruch nehmen kann. Wenn du deinen Willen mit dem Gesetz in Einklang bringst, wenn du willst, wie du sollst, so macht dieser Wille deine Tat zur sittlichen; jede andere Folge der Tat, jeder andere Erfolg ist sittlich belanglos. Nur der Sinn, in dem du handelst, die Gesinnung, das Innere macht den Wert der Handlung aus; nur das Gewissen kann über dich richten, kann entscheiden, ob du sittlich gehandelt hast oder nicht. Kant verlegt die Sittlichkeit ganz ins Bewußtsein [1]). Zur sittlichen wird die Handlung nicht durch ihre reale Wirkung, nicht durch das „Gute“, das sie erzielt, sondern durch ihre ideale Bestimmtheit. Da das Sollen selbst ein

1) Goethe hat diesem Grundgedanken der Kantischen Ethik einen schönen Ausdruck verliehen:

Sofort nun wende dich nach Innen,
Das Zentrum findest du da drinnen,
Woran kein Edler zweifeln mag.
Wirst keine Regel da vermissen;
Denn das selbständige Gewissen
Ist Sonne deinem Sittentag.

idealer Bestimmungsgrund ist, so kann auch die Uebereinstimmung mit ihm nur in der übersinnlichen, intelligiblen, dem Urteile der Vernunft allein unterstehenden Willensmaxime gesucht werden. Das Unbedingte wird nie gegenständlich, es kann daher nicht als wirklicher Erfolg der Tat in der Sinnenwelt sichtbar werden, sondern bleibt innerlich als ihr unbedingter Wert.

Was die Entscheidung des Willens, ob er sich zum Guten oder Bösen entschließt, so schwerwiegend macht, was dem Gewissen seine erschütternde Macht verleiht, die sich gleich stark erweist im Anerkennen wie im Verwerfen, das ist der Charakter der Absolutheit, der Unbedingtheit. Eine Handlung, die das moralische Gesetz verletzt, fehlt nicht in dieser oder jener Hinsicht, nicht in Rücksicht auf diesen oder jenen Zweck, sondern schlechthin und absolut. In ihr wird gegen die Totalität aller Zwecke verstoßen; sie ist daher nicht als so und so näher bestimmte, in diesen Zeitpunkt fallende wirkliche Handlung, sondern außer allem Zusammenhange mit ihrem Vorher und Nachher, ohne jede Beziehung zu den immer bedingten Umständen, unter denen sie geschah, verworfen: der Handelnde ordnet sich durch den Wert oder Unwert seiner Tat selbst in einen zeitlosen Zusammenhang ein und bestimmt sich so seinen eigenen ewigen Wert oder Unwert; er gewinnt Anteil an der übersinnlichen Welt oder schließt sich von ihr aus; er macht sich zum Ich, verwirklicht in sich die reine praktische, die transzendentale Vernunft oder verdammt sich dazu bloßes Glied in der Kette der empirischen Ursachen und Wirkungen zu bleiben, bedingt durch die Verhältnisse der Umwelt und die psychische Realität seiner Triebe, — bloßes Objekt des Verstandes. Die sittliche Qualität einer Handlung beruht auf der Stellungnahme des empirischen Willens zum moralischen, unbedingt gebietenden Gesetze, wobei kein anderer Beweggrund in Frage kommt. Allein die Form der Handlung, so drückt Kant dies aus, nicht aber ihre Materie muß Bestim-

mungsgrund des sittlichen Willens sein. Insofern der Wille sittlich ist, befolgt er das Gesetz, nicht weil es dies oder jenes zu tun befiehlt, sondern lediglich weil es befiehlt, weil das Befohlene seiner Form nach ein Gesetzliches ist. Würde derselbe Inhalt dem Willen durch seine Neigung, durch eine Maxime der Selbstliebe oder des Eigennutzes angeraten, so wäre die daraus fließende Handlung sittlich gleichgültig oder sogar verwerflich; nicht dieser Inhalt, sondern die Form der Gesetzlichkeit allein ist es, die den Willen zum sittlichen macht. Der materiale Wille ist der bloß empirische, durch einen zeitlichen, auf eine faktische Besonderheit bezogenen Zweckinhalt bestimmte, der formale aber der überempirische, überzeitliche, überkausale, sich bestimmende, reine Wille: dieser allein verdient den Namen des freien Willens.

Die Freiheitslehre.

Die Freiheit ist also in Kants Ethik keine Beschaffenheit oder Eigenschaft des Willens, weder im psychologischen noch im metaphysisch-ontologischen Sinne, sondern sie ist nichts anderes als die Autonomie; sie ist der Charakter der Vernunft, sofern sie sich das Gesetz ihres Handelns vorschreibt. Sei ein Ich, sei ein Selbst, sei eine Person und keine Sache, sei Subjekt deines Wollens! — dies alles besagt so viel wie: sei frei! Die Freiheit ist der Gehalt des kategorischen Imperativs. In ihr wird nicht nur das Negative, die Unabhängigkeit von jedem materialen Bestimmungsgrunde wie von jeder Natursache überhaupt, sondern auch das Positive, die autonome Gesetzgebung gedacht. (K. d. p. V. § 8 Lehrsatz IV.) Der Mensch ist nicht frei, sofern er der Natur angehört, sondern sofern er reine praktische Vernunft ist, d. h. unter dem Gebote des Sollens steht. Die Freiheit ist ihm nicht gegeben, sondern aufgegeben, er ist nicht frei, sondern er soll frei sein. Und weil er frei sein soll, weil das Gesetz ihm unbedingt Freiheit gebietet, so folgt,

daß er nicht nur ein Naturorganismus, nicht nur ein Glied in der Kette der Ursachen und Wirkungen sein kann, sondern als sittliches Wesen einer anderen Ordnung angehört, — einer Ordnung, die nicht durch den Verstand erkennbar, sondern durch Vernunft gefordert, die deshalb von den Schranken der Sinnlichkeit und ihren Formen entbunden, außer Raum und Zeit und in diesem Sinne rein „intelligibel" ist. Der Verstand schreibt der Natur ihre Gesetze vor, die Vernunft aber gibt sich selbst das Gesetz ihres Handelns; eben darin bewährt sich ihre Freiheit, die, ihrem transzendentalen Sinne nach, nur ein anderer Name für die Vernunftheit oder die Ichheit, Subjektheit ist [1]).

Der Begriff der Freiheit, dieses „unerforschlichen Vermögens" (V, 47), bereitet jedoch Kant die größten Schwierigkeiten; durch ihn wird der spekulativen Vernunft, wie er sagt, das „unauflöslichste Problem" (V, 30) gestellt. Es ist notwendig, das ganze Geflecht der ineinanderlaufenden Fäden der theoretischen und ethischen Philosophie auseinanderzulegen, um die Wege zu verstehen, die Kant bei seinem Versuche, jenes unauflöslichste Problem dennoch aufzulösen, geht. Die Wurzel der Schwierigkeiten ist auch hier wieder in dem einseitig analytischen Verfahren zu sehen, durch das die voneinander getrennten Gebiete bis zur Unversöhnlichkeit geschieden und ihre Wiedervereinigung vereitelt wird. Aber noch ein anderer, damit freilich eng verknüpfter Mangel macht sich hier bemerkbar, derselbe, der schon in der theoretischen Philosophie sich zeigte: die Neigung, die durch Erfahrung, d. h. durch das Denken der Naturwissenschaft vollzogene Synthese für die einzig mögliche und für das Prototyp einer Vereinigung der durch die philosophische

1) Z. B. IV, 448: Die Vernunft „muß . . . als praktische Vernunft oder als Wille eines vernünftigen Wesens von ihr selbst als frei angesehen werden; d. i. der Wille desselben kann nur unter der Idee der Freiheit ein eigener Wille sein und muß also in praktischer Absicht allen vernünftigen Wesen beigelegt werden."

Analyse aufgefundenen Elemente zu halten. Der empiristische Zug, den Kant aus der Humeschen Problemstellung überkommen hat, macht sich dort, wo die philosophische Synthese gefordert wird, störend geltend. Er beeinträchtigt die Freiheitslehre ebenso, wie er die gesamte Ideenlehre schädigte.

Die Freiheit ist eine Idee. Sie bestimmt nicht theoretisch ein gegenständliches, reales Verhältnis und macht es erfahrbar: sie ist keine Kategorie, kein Verstandesbegriff, der möglicher Erfahrung zugrundeliegt; aber sie ist auch keine theoretische oder spekulative Idee, durch die das Ganze der Erfahrung gedacht, die daher als regulatives Prinzip für die Naturwissenschaft dienen könnte, sondern sie ist eine rein praktische Idee, eine Idee der reinen praktischen Vernunft. Dennoch ist sie nicht durchaus identisch mit dem kategorischen Imperativ und kann nicht darauf beschränkt werden, dessen Gehalt zu sein; sie ist nicht nur die Idee der sittlichen Autonomie (obwohl Kant einmal sagt: „Also drückt das moralische Gesetz nichts anderes aus, als die Autonomie der reinen praktischen Vernunft, d. i. der Freiheit“ (V, 33)) und auch sonst Autonomie und Freiheit ganz nahe aneinanderrückt, sondern sie ist zugleich die Bedingung für die Ausführbarkeit des im Gesetze Anbefohlenen; sie ist als solche eine Art von Kausalität und tritt dadurch in Gegensatz zur Naturkausalität, der notwendig zu einem theoretisch-spekulativen Konflikte im Denken führen muß. Die Idee der Freiheit ist nicht nur negativ Unabhängigkeit von der Ordnung der Natur, sondern sie ist positiv der Bestimmungsgrund des Willens, und zwar nicht nur im Sinne des idealen Sollens, des Imperativs, sondern im Sinne eines auf den Willen wirkenden, ihn zu seiner Handlung kausal bestimmenden Faktors. Ideale Gesetzgebung und reale Wirkungskraft vereinigen sich in ihr, wenn anders das Sollen nicht nur in jenseitiger Selbstherrlichkeit verbleiben, sondern im Leben Betätigung finden,

wenn anders es nicht nur den sittlichen Imperativ als Maxime des Handelns, sondern auch sittliches Handeln selbst soll geben können.

Schon die theoretische Philosophie Kants arbeitet in dieser Hinsicht der praktischen vor, sie sucht die Möglichkeit einer Kausalitätsart, die nicht die naturgesetzliche ist, zu erweisen und einer solchen übernatürlichen Ursächlichkeit einen Platz in ihrem Gebäude zu sichern. Die Kategorie der Kausalität hat, wie alle Verstandesformen, eine über alle Erfahrung hinausreichende Geltung, denn der reine Verstand ist seiner transzendentalen Würde nach nicht eingeschränkt auf den empirischen Gebrauch, wenngleich er auf die ergänzende Anschauung angewiesen ist, die ihm als menschlichem Verstande nur durch die Sinnlichkeit zuteil wird. Von vornherein bleibt die Möglichkeit einer andern, nichtsinnlichen Erfüllung der leeren Verstandeskategorien bestehen. Der dialektische Schein, dem die Vernunft, oder richtiger, der als Vernunft sich gebärdende menschliche Verstand verfällt, sobald er die auf die sinnlichen Anschauungsformen des Raumes und der Zeit eingeschränkten Kategorien zum Denken der Welt als eines Dinges an sich verwendet, d. h. sobald er mit Hilfe jener die absolute Totalität der Bedingungen festhalten und begrenzen will, liefert nach Kant den indirekten Beweis dafür, daß dem reinen Verstande durch die Sinnlichkeit kein Genüge geschieht. Daher bleibt der allerdings leere und unerfüllbare Gedanke einer Anwendung der Kategorien auf ein nichtsinnliches Material unwiderlegbar, insbesondere der Gedanke einer Ursache, die einer übersinnlichen, intelligiblen Ordnung angehört, deren Wirkung jedoch nichtsdestoweniger in die Sinnenwelt hineinstrahlt. „Ich konnte", sagt Kant in der Kritik der praktischen Vernunft (V, 49), „aber diesen Gedanken nicht realisieren, d. i. ihn nicht in Erkenntnis eines so handelnden Wesens auch nur bloß seiner Möglichkeit nach verwandeln. Diesen leeren Platz füllt nun reine praktische Vernunft

durch ein bestimmtes Gesetz der Kausalität in einer intelligiblen Welt (durch Freiheit), nämlich das moralische Gesetz, aus. Hiedurch wächst nun zwar der spekulativen Vernunft in Ansehung ihrer Einsicht nichts zu, aber doch in Ansehung der Sicherung ihres problematischen Begriffs der Freiheit, welchem hier objektive und, obgleich nur praktische, dennoch unbezweifelte Realität verschafft wird.“ Freilich wird dadurch keine neue Erfahrung und keine neue erfahrbare Natur geschaffen. Denn die Einwirkung einer intelligiblen Ursache ist als solche schlechterdings unerfahrbar und überschreitet den uns Menschen vergönnten Verstandesgebrauch. Aber die Idee einer solchen Einwirkung ist theoretisch ebenso unanfechtbar, als sie im praktischen Gebrauche unentbehrlich ist, denn sonst wäre eine Handlung der praktischen Vernunft undenkbar und die moralische Zurechnung ein Widersinn.

Kritische Betrachtung.

Es ist leicht zu sehen, welches Gebrechen diesem ganzen Gedankengange für das Auge der Nachfolger anhaften wird, wenn man sich der Kritik erinnert, die oben an Kants Ding an sich-Lehre sowie an der transzendentalen Dialektik geübt wurde. Anstatt die Auflösung des Problems einer übersinnlichen Kausalität in der Idee der Vernunft selbst zu suchen, anstatt die durch die Idee des freien Willens geforderte Synthese von Sinnenwelt und Ich, von Realität und Idee, von Sein und Sollen in ihrem Wesen als solche zu erfassen, glaubt Kant einen dem menschlichen Verstande versagten Gebrauch der Kategorien annehmen zu müssen und konstruiert ein Reich von intelligiblen Ursachen in Analogie zu der für uns erfahrbaren, naturgesetzlich bestimmten Sinnenwelt. Die „causa noumenon“ soll der leere Verstandesbegriff sein, der hier eine nur praktische Anwendung findet, weil die nichtsinnliche Anschauung fehlt, die allein fähig wäre, theoretische Erkenntnis des Wirkens

einer Idee zustandezubringen. Seltsame Forderung! Wäre denn die Idee, wenn sie in gleicher Weise wie die Kategorie von ihrem Anschauungsmaterial getrennt gedacht würde, wenn ein Verstand existierte, der sie auf dieses ihm von außen gereichte Material vermöge unsinnlicher Anschauungsformen „anwenden" könnte — noch die Idee? Wird nicht dadurch die Idee auf eine Stufe mit der Kategorie herabgesetzt, wird nicht der Unterschied, der zwischen beiden bestehen soll, dadurch vielmehr nur auf die (nach Kant) gänzlich vernunftlose, empirische Zufälligkeit gegründet, die es mit sich bringt, daß dem menschlichen Verstande nur die sinnliche Anschauung zu Gebote steht? Hat der Gedanke eines nichtmenschlichen Verstandes, der mit denselben Kategorien, in denen der menschliche das räumlich-zeitliche Sein erfährt und erforscht, ein durch andere Formen bestimmtes Anschauungsmaterial (oder dasselbe Material durch andere Anschauungsformen?) sich gegenständlich und dadurch theoretisch erfahrbar und erforschbar zu machen wüßte, irgendwelche sachliche Berechtigung, ist er mehr als eine ganz willkürliche Kombination? Heißt es nicht einen Verstand und eine Welt, die uns völlig unbekannt und unbegreiflich sind, hypothetisch erdichten, wenn man einen derartigen „Gebrauch" der Kategorien auch nur als möglich ersinnt?

In der Tat, hier wird durch eine Hintertür die theoretisch als unzulänglich durchschaute Verstandesmetaphysik, die Metaphysik der intelligiblen Dinge an sich, der Noumena wieder hereingelassen. Sie wird als eine uns freilich nicht zustehende Erkenntnisart neu legitimiert und dadurch, daß sie mit dem Zusatze „zum praktischen Gebrauche" versehen wird, neu aufgeputzt. So soll der dialektische Schein unschädlich gemacht, die angemaßte und nichtige, weil unsere Vernunft überfliegende Wissenschaft vom Uebersinnlichen ihres falschen, täuschenden Glanzes entkleidet, aber der praktische Gehalt und Sinn ihrer Begriffsbildung

gewahrt werden. Aber hat denn eine solche, theoretische und praktische Philosophie zusammenschweißende Konstruktion irgendwelchen „praktischen Gehalt"? Kant reflektiert nirgends ausdrücklich auf den Unterschied zwischen praktisch und ethisch.

Wir pflegen unbedachtsamerweise von „praktischer Philosophie" zu reden, statt zu beachten, daß darin zum mindesten ein großes Problem sich verbirgt, da alle Philosophie als ein theoretisches Denken zu jeder Art von praktischer Tätigkeit in Gegensatz steht. In der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten geht Kant von der „gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis" aus und zur philosophischen über. Wie aber beide gegeneinander begrifflich abzugrenzen wären, wie sich die „gemeine" zur philosophischen Erkenntnis verhält, darüber hören wir nichts Bestimmtes. Er spricht zwar davon, daß „sich . . . in der praktischen gemeinen Vernunft, wenn sie sich kultiviert, unvermerkt eine Dialektik [entspinnt], welche sie nötigt, in der Philosophie Hilfe zu suchen" (IV, 405) — allein ob die Erkenntnis der philosophierenden Vernunft darum noch als eine praktische, als eine sittliche angesprochen werden dürfe, oder ob sie als philosophische, ethische nicht vielmehr eine theoretische Erkenntnis der praktischen, sittlichen Vernunft sei, das bleibt im Dunkeln. Nimmt man an, die sich „kultivierende" gemeine praktische Vernunft fahre fort, sittliche Erkenntnis zu üben, indem sie philosophierend wird und sich ethisch begreift, so bleibt es doch sehr zweifelhaft, ob noch dort von einem praktischen Gebrauche der reinen Vernunft geredet werden darf, wo das ethische Denken selbst spekulativ wird und das spekulative Gebäude der theoretischen Philosophie in hypothetischem Sinne für sich ausbaut. Die Idee einer causa noumenon. die den freien Willen als Ursache von Wirkungen in der Sinnenwelt begreiflich machen soll, hat jedenfalls keinen sittlichen Gehalt mehr, sondern sie dient allein zur Befriedigung eines theo-

retisch-metaphysischen, freilich durch ethische Erwägungen veranlaßten Interesses. Aber diesem theoretischen Bedürfnisse geschieht durch die Erweiterung, die so der Spekulation zuteil wird, ebensowenig Genüge wie dem sittlichen. Denn Kant mag noch so ausführlich über die Vereinbarkeit der Naturkausalität mit der intelligiblen sprechen, es wird niemandem einleuchtend gemacht werden, wie beide sich miteinander vertragen sollen, da die Wirkung auch der causa noumenon in die Sinnenwelt fällt. Wenn jede Veränderung in der Sinnenwelt ihre zureichende natürliche Ursache hat, wie der Grundsatz der Kausalität behauptet, so ist es unerträglich, eine übernatürliche Ursache ins Spiel zu bringen, auch wenn es „nur zum praktischen Gebrauche" geschieht. Es ist ebensowenig zu verstehen, wie dem sittlichen Bewußtsein durch eine solche Annahme geholfen werden soll, wie einzusehen ist, welchen theoretischen Wert eine derartige Vorstellung haben soll. So kann man sich nicht wundern, daß Kant tröstet: „Die hier vorgetragene Auflösung der Schwierigkeit hat aber, wird man sagen, doch viel Schweres in sich und ist einer hellen Darstellung kaum empfänglich. Allein ist denn jede andere, die man versucht hat oder versuchen mag, leichter und faßlicher?" (V, 103.)

Die Dunkelheit der Kantischen Lehre entsteht dadurch, daß ihr die naturwissenschaftliche als die allein vorbildliche, allein nicht-praktische, theoretisch erlaubte Erklärungsart der Kausalität aus Freiheit vorschwebt (z. B. IV, 459: „Wo aber Bestimmung nach Naturgesetzen aufhört, da hört auch alle Erklärung auf ...."). Wenn Kant von der Unerforschlichkeit der Freiheit spricht, so meint er, es sei unbegreiflich, wie der Wille Ursache von Handlungen in der Sinnenwelt werden könne, wenn es nicht neben oder über der Natur gleichsam noch eine zweite Natur gebe, die nicht, wie die uns allein zugängliche, eine Welt von Erscheinungen, sondern von Dingen an sich sein müsse, eine Leibnizsche Mona-

denwelt. Aber von einer derartigen intelligiblen Welt habe ich nicht die mindeste Kenntnis (nämlich in der Weise dessen, wovon ich durch Erfahrung Kenntnis habe). Und deshalb vermag ich auch nicht zu verstehen, wie die intelligible Ursache und ihre in die Erscheinung tretende Wirkung miteinander verknüpft sind. Obwohl die theoretische Philosophie Kants einsieht, daß die Idee ihrem Wesen nach niemals eine Verstandeswelt konstituieren könne, daß daher auch keine „Kenntnis" einer solchen je für irgendeinen Verstand denkbar sei, hält sie dennoch die in der naturwissenschaftlichen Erfahrung vollzogene Synthese für das Prototyp und Ideal auch der metaphysischen (Vgl. IV, 462; V, 56).

In Wahrheit ist der Mangel an „Kenntnis" der übersinnlichen Welt gerade das, was diese Welt für Kant zur übersinnlichen macht, und sie würde aufhören eine durch die Idee konstituierte Welt zu sein, wenn sie in analoger Weise zur „Kenntnis" gelangen könnte wie die sinnliche. Die von Kant vermißte Erfahrbarkeit ist kein Maßstab für die Erkenntnis der Kausalität aus Freiheit, weil diese Erfahrbarkeit ihrem Begriffe nach allein der Naturkausalität vorbehalten ist, so wie Kant sie auffaßt: als Naturgesetzmäßigkeit, als Mechanismus der subjektlosen, dem Subjekte durch die sinnliche Anschauung gegebenen Dinge. Die Erfahrbarkeit als Maßstab der Erkenntnis dort zugrundelegen, wo das seinem Begriffe nach Unerfahrbare begriffen werden soll, heißt nicht beweisen, daß uns in diesem Felde jede Erkenntnis verschlossen sei, sondern eine Forderung aufstellen, deren Erfüllung wir selbst uns verboten haben. Es ist aber sinnlos, zuerst die Natur als das durch die Kategorien konstituierte Gebiet zu definieren, und hernach eine zweite „Natur" zu konstruieren, die jedoch nicht durch die Kategorien, sondern durch die Ideen konstituiert gedacht werden soll; dies heißt verlangen, daß der eben noch behauptete und rigoros durchgeführte Unterschied zwischen Kategorie und Idee jetzt aufgehoben werde, ohne daß uns gezeigt würde, wie

er im Begriffe sich aufheben lasse, — wodurch dann freilich das Problem abgeschnitten, nicht aber gelöst wird.

Daher gerät Kant auch hier, genau wie in der theoretischen Ideenlehre, in ein Schwanken hinein, ob er der Freiheit Objektivität und Realität zubilligen dürfe. Diese Prädikate zeichnen die transzendentalen Bedingungen der objektiven Erfahrung und ihrer realen Gegenstände aus, während die Ideen im Gegensatze dazu einen nur subjektiven und idealen Gebrauch zulassen sollen; ihnen fehlt die Objektivität im theoretischen Sinne, denn sie überschreiten das Gebiet objektiver Erfahrung, das Gebiet, in dem Objekte erfahrbar sind; ihnen fehlt ebenso die Realität, denn allein die Objekte sind real, weil sie Synthesen aus Form und Materie darstellen, während die Ideen in eine solche Synthese nicht eingehen können, da ihnen keine adäquate anschauliche Erfüllung zuteil wird. Dasselbe, was von den theoretischen Ideen gilt, muß auch von der praktischen Idee der Freiheit gelten. Auch sie konstituiert keinen Gegenstand. In Uebereinstimmung damit sagt Kant daher auch: „... Freiheit [ist] nur eine Idee der Vernunft, deren objektive Realität an sich zweifelhaft ist, Natur [richtiger hieße es: der theoretische Gegenstand] aber ein Verstandesbegriff, der seine Realität an Beispielen der Erfahrung beweiset und notwendig beweisen muß." (IV, 455.) Andererseits aber soll die reine praktische Vernunft dem theoretisch problematischen Begriffe der Freiheit „objektive und, obgleich nur praktische, dennoch unbezweifelte Realität" verschaffen (V, 49). Auch hier also wird Kant, wie in der Kritik der reinen Vernunft durch die Macht des Problems selbst dahingedrängt, die zunächst den Kategorien vorbehaltenen Prädikate auf die Idee der Freiheit zu übertragen, ohne daß diese Uebertragung hinreichende Aufhellung und begriffliche Klärung erfährt. Während aber in der theoretischen Philosophie der Abstand zwischen Kategorie und Idee immer aufrecht erhalten werden

kann, weil die Idee nie auf den einzelnen Gegenstand der Erfahrung, auf ein bestimmtes, räumlich-zeitlich begrenztes Phänomen angewendet zu werden braucht, tritt dieser Fall beim Denken der freien Willenshandlung eines vernünftigen Wesens ein. Nun drohen alle Schranken zwischen Kategorien- und Ideenwelt zusammenzubrechen. Daher bleibt für Kant hier nichts anderes übrig, als ihren Unterschied in die „Anwendung" zu verlegen, die das eine Mal theoretisch, das andere Mal nur praktisch möglich sein soll, weil es sich dort um Erscheinungen, hier um Dinge an sich handelt, zu deren Erfahrung uns die nötigen Anschauungsformen mangeln. Aber wenn man es recht bedenkt, so ist diese Ausflucht von sehr zweifelhaftem Werte.

Was ist es denn, das die Erscheinungen zu Erscheinungen macht? Ist es ihre Bedingtheit durch Raum und Zeit? Und dürfte eine Welt, die nicht durch diese, sondern durch andere, uns nicht zu Gebote stehende Anschauungsformen konstituiert wäre, mit Recht „intelligibel" genannt werden? Diese Bezeichnung hätte doch nur dort ihren guten Grund, wo die Trennung von Anschauung und Verstand überhaupt überwunden, wo der Verstand aus eigenen Mitteln vermöge seiner Spontaneität eine Welt schüfe, also dort, wo eine Erfahrung, die der unsrigen analog wäre, gar nicht mehr in Frage käme, — wo daher auch von der „Anwendung" der Kategorien gar nicht mehr geredet werden dürfte. Dem Begriff der Erscheinung haftet der bedenkliche Doppelsinn an, wonach unsere Sinnenwelt, die Natur der Naturwissenschaft, einmal nur im Gegensatze zu problematischen, nichtsinnlichen, aber immer noch ihrem Begriffe nach erfahrbaren (wenn auch „unsere" Erfahrung übersteigenden), immer noch kategorial bedingten Welten zu verstehen ist, das andere Mal aber im Gegensatze zu einer übersinnlichen, nicht mehr erfahrbaren, nicht mehr durch den transzendentalen Verstand und seine reinen Begriffe konstituierten Welt, die nunmehr den Namen der intelligiblen erst recht-

mäßig trüge, wofern das Wort nicht mehr einseitig nur einen mundus intelligibilis, sondern die durch intellektuelle Anschauung oder intuitiven Verstand erzeugte Welt meinte. Freilich dürfte diese Welt als Welt in keinen Gegensatz mehr zu unserer Erscheinungswelt treten, da es vielmehr nur die unterschiedene Erkenntnisweise wäre, die beide Welten zur Entstehung brächte.

Nun besteht aber, wie schon die Kritik der theoretischen Philosophie Kants zeigte, gar kein hinreichender Grund, Anschauungsformen zu ersinnen, die von den unsrigen verschieden sind, und es ist in keiner Weise einzusehen, wie solche problematischen Formen die Aufgabe sollten lösen können, welche für die unsrige unlösbar ist. Es ist ja gar nicht die mangelnde Anschauung, die uns an einem konstitutiven Gebrauche der Freiheitsidee hindert, sondern es liegt im Begriffe der Idee nicht so „anwendbar" wie die Kategorie, nicht Bedingung für die Möglichkeit irgendeiner, sei es auch einer die unsrige übersteigenden Erfahrung zu sein. Nicht deshalb ist es uns unmöglich, Akte der Freiheit wie naturnotwendiges Geschehen zu unserer „Kenntnis" zu bringen und uns zu „erklären", weil uns die nichtsinnliche Anschauungskraft vorenthalten ist, die uns instand setzen würde, die intelligible Welt gleich der sinnlichen zum Gegenstande einer theoretischen Wissenschaft zu machen, wie die Naturwissenschaft es ist, sondern weil die Gegensätzlichkeit gegen jedes, wie immer geartetes, kategorial bedingtes Geschehen die freie Handlung auszeichnet [1]). Obwohl die übersinnliche Ordnung nicht im Begriffe einer bloß gesollten, bloß idealen aufgeht, sondern in unserm

---

1) An einer Stelle dringt Kant zu der Erkenntnis durch, daß „die praktischen Begriffe apriori in Beziehung auf das oberste Prinzip der Freiheit sogleich Erkenntnisse werden und nicht auf Anschauungen warten dürfen, um Bedeutung zu bekommen, und zwar aus diesem merkwürdigen Grunde, weil sie die Wirklichkeit dessen, worauf sie sich beziehen, (die Willensgesinnung) selbst hervorbringen, welches gar nicht die Sache theoretischer Begriffe ist" (V, 66).

Leben, sofern es sittlich gestaltet ist, eine Verwirklichung erfährt, darf sie dennoch nicht als eine der Natur analoge „Welt" konstruiert werden; vielmehr bildet die Wirklichkeit der reinen praktischen Vernunft, die sich realisierende Freiheit das wahre Problem der intelligiblen Welt, der Dinge an sich. Nicht das Noumenon im negativen Verstande, nicht das problematische Ding an sich der transzendentalen Analytik, sondern das Noumenon der Idee, der Vernunft, des Ichs überhaupt gilt es in voller Klarheit aus seinem Verhältnisse zu jeder Art von Welt und Realität zu begreifen.

Das theoretische Wissen, das Kant „unserer" Vernunft abspricht, weil unser Verstand keine andere als die sinnliche Anschauung besitze, ist in Wahrheit das Wissen des theoretische und praktische Philosophie zu einem Ganzen zusammendenkenden spekulativen Systems. Eine „Erklärung" der Kausalität aus Freiheit ist uns allerdings nicht beschieden: aber die tiefere Einsicht erkennt, daß eine solche Erklärung ein Widersinn wäre, weil sie aus der intelligiblen Welt wiederum eine Natur, aus dem sich selbst bestimmenden Ich ein durch Kategorien bestimmtes Ding machen, — weil sie dem Erklärten seine Eigentümlichkeit rauben, der Freiheit die Freiheit nehmen würde [1]). Nur Erscheinungen im Kantischen Sinne lassen sich „erklären", nämlich kausal als Naturobjekte. Fordern, daß erklärt werde, wie die Vernunft in Freiheit sich verwirkliche, heißt fordern, daß die Vernunft aufhöre Vernunft zu sein und sich in ein erscheinendes Ding, in einen Gegenstand der Anschauung verwandle.

1) Während Kant nach der K. d. r. und d. p. V. den Begriff einer Kausalität aus Freiheit für widerspruchslos hält (B. 586; V, 55 f,), sagt er in der Religion i. d. Gr. d. bl. V. (VI, 144): „Daher wir, was Freiheit sei, in praktischer Beziehung . . . gar wohl verstehen, in theoretischer Absicht aber, was die Kausalität derselben (gleichsam ihre Natur) betrifft, ohne Widerspruch nicht einmal daran denken können, sie verstehen zu wollen." (Man achte auf die bezeichnenden Worte in der Klammer: gleichsam ihre Natur!).

Nun ist allerdings zuzugeben, daß in einem gewissen Sinne diese Verwandlung eintritt, sobald die Freiheit sich in Akten darstellt, sobald das Ich tätig wird und durch diese Tätigkeit die sinnliche Welt umgestaltet. Aber verkehrt wäre es, für diesen Uebergang der Vernunft in die Sphäre der Räumlichkeit und Zeitlichkeit eine besondere, Raum und Zeit analoge, Anschauung zu ersinnen und aus dem Mangel derselben auf unsere Unfähigkeit im Begreifen zu schließen. Denn es gilt eben hier zu b e g r e i f e n und nicht zu e r k l ä r e n. Freilich ist die Voraussetzung eines solchen Begreifens, daß die Verstandesmetaphysik der Dinge an sich entschlossen und vollständig verlassen, und das Verhältnis von Idee und Kategorie, von Ich und Realität, von Freiheit und Natur in einer einheitlichen, systematischen Form aufgefaßt und aus einem höchsten Punkte abgeleitet werde. Daß dieser Punkt, wenn zwischen den genannten Gegensätzen die Wahl bleibt, nur die Idee, das Ich, die Freiheit sein könne, unterliegt bei einem System, das aus Kants Ethik herauszuwachsen berufen ist, keinem Zweifel. So wird es Fichte vorbehalten bleiben, das Problem der Kausalität aus Freiheit auf einen neuen Boden zu stellen.

Der tiefste Grund, der Kant daran hindert, die Freiheitslehre in ein befriedigendes Verhältnis zur theoretischen Philosophie zu bringen, liegt darin, daß die Idee nicht zu der beherrschenden Stellung gelangt, die ihr gebührt, daß neben ihr der Gegenstand (in Gestalt des Dinges an sich) einen die Einheit und Klarheit des ganzen Gedankengebäudes trübenden Einfluß behält. Kant reflektiert nicht darauf, daß der ganzen Anlage und Struktur seiner Philosophie nach die Ethik die grundlegende, ihrerseits erst die Logik begründende Disziplin werden muß; daß die Lehre der reinen praktischen Vernunft letzthin auch die transzendentale Aesthetik und Analytik, den Begriff der transzendentalen Apperzeption, sowie die transzendentale Deduktion der Kategorien trägt und hält. Da er der z e i t l i c h e n Reihenfolge des Entstehens

nach zuerst seine erkenntnistheoretischen Gedanken entwickelt und dann erst dazu fortschreitet, die ethischen ihnen an- und einzufügen, so wird dem sachlichen Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft keine volle Gerechtigkeit zuteil. Zwar spricht Kant von einer Erweiterung der reinen Vernunft im praktischen Gebrauche, aber er sieht nicht, daß diese Erweiterung zugleich eine Krönung und Vollendung des spekulativen Denkens überhaupt in sich schließt. Der praktische Gebrauch scheint dem theoretischen gegenüber eine Einschränkung, eine Minderung zu bedeuten. Daß aber sowohl das theoretische, als das praktische, d. h. ethische Denken ein und dasselbe Denken ist, daß die Vernunft zuletzt ein und dieselbe Vernunft ist, ob sie theoretisch oder praktisch verfährt, und daß sie insbesondere als sich denkende nicht in zwei voneinander geschiedene „Vermögen" zerfallen kann — dies weiß Kant zwar, aber er glaubt zu der einheitlichen Wurzel nicht vordringen zu können.

Hierbei spielt die erörterte Zweideutigkeit des „praktischen Gebrauchs" eine entscheidende Rolle. Kant hält daran fest, daß nur die theoretische Vernunft im echten Sinne spekulativ sein könne. Aber vereinigt sich nicht gerade in der Freiheitslehre die theoretische und praktische Vernunft zur spekulativen? Ist es nicht dieselbe, eben spekulative Vernunft, die aus den in engerem Sinne theoretischen und den in engerem Sinne ethischen Gedankengängen herauswachsend zu den Problemen aufsteigt, die eine Vereinigung beider fordern? Wird nicht die praktische Vernunft, indem sie die theoretische zu ihrem Gebrauche erweitert, selbst spekulativ? Wenn Kant nicht mit starrer Zähigkeit in dem Vorurteil befangen bliebe, daß die spekulative Vernunft, um zu einer absolut befriedigenden theoretischen Lösung ihrer Probleme zu gelangen, auf dem im engeren Sinne theoretischen Gebiete verharren müßte,

daß sie aufhörte, sie selbst zu sein, sobald sie sich von dem Denken des Gegenstandes ab- und dem Denken ihrer selbst, sofern sie praktisch ist, zuwendet, so würde er den Schritt zu der Vereinigung der beiden Gebiete, zur Vereinigung der Vermögen getan haben. Und doch leistet gerade seine Erkenntnistheorie durch ihre Kopernikanische Wendung, durch ihre Zurückbiegung des ontologischen Denkens auf die Selbstbesinnung des Ich, durch die transzendentale Vertiefung der Platonischen Logik das Wichtigste, um diesen Schritt zu ermöglichen, ja ihn unumgänglich notwendig zu machen. Denn die Selbstbegrenzung des auf den Gegenstand gerichteten Erkennens, die in der Kritik der reinen Vernunft vollzogen wird, enthält ja den Begriff des Verstandes als einer „theoretisch gebrauchten Vernunft" schon in sich! Das Ich hätte niemals in den Mittelpunkt der theoretischen Philosophie gerückt werden können, wenn es nicht in seinem zutiefst praktischen Charakter schon erkannt worden wäre.

Vollends die Ideenlehre gewinnt überhaupt nur einen faßlichen Sinn, wenn sie als eine in die Logik hineinreichende Ethik, als eine das Theoretische ins Praktische hinauf- und hineinführende Disziplin verstanden wird. Das Sich-Denken des Ich ist schon in der Erkenntnistheorie ein Sich-Denken der ihrem Wesen nach praktischen Vernunft [1]). Das Problem der Kritik der reinen Vernunft läßt sich so geradezu dahin formulieren: wie kann die an sich praktische Vernunft theoretisch, d. h. Verstand werden? Wie kann eine von ihr unterschiedene, ihr gegebene Welt von Gegenständen, d. h. eine Natur gedacht werden? Wie kann es zu einer

1) Die Lehre vom Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der spekulativen gipfelt in dem Satze: „Der spekulativen Vernunft aber untergeordnet zu sein und also die Ordnung umzukehren, kann man der reinen praktischen gar nicht zumuten, weil alles Interesse zuletzt praktisch ist, und selbst das der spekulativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist." (V, 121.) (Von mir gesperrt.)

wissenschaftlichen Erkenntnis derselben kommen? Deshalb ist die von Kant aufgeworfene und für unbeantwortbar angesehene Frage: wie reine Vernunft praktisch sein könne, allerdings völlig unbeantwortbar; aber nicht weil „alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend ist, das zu erklären, und alle Mühe und Arbeit, hievon Erklärung zu suchen, verloren" ist (IV, 461), sondern weil das Wort Erklären hier jeden faßlichen Sinn verliert; denn eine andere als praktische Vernunft hat in Kants ganzem philosophischen Gebäude überhaupt keinen Platz. Gewiß verliert der Ausdruck praktisch seine engere ethische Bedeutung, wenn er dazu dient, das Wesen der reinen Vernunft überhaupt zu kennzeichnen. Aber es ist nicht willkürlich, das Wort in diesem weiteren Sinne zu gebrauchen; schon die Spontaneität des Verstandes ist der Freiheit nächst verwandt [1]), an ihr hängt aber die ganze Erkenntnistheorie.

Wie der Begriff der praktischen Vernunft oder der Vernunft im praktischen Gebrauche ein vielsinniger ist, so auch der Begriff der theoretischen Vernunft. Mit ihm kann einmal der Verstand als Korrelat des Gegenstandes gemeint sein, ein anderes Mal das Vermögen der theoretischen Ideen oder der ins Unendliche strebende, auf das Ganze der Erfahrung gehende Verstand, ein drittes Mal endlich die spekulative Vernunft, die das Erkenntnisvermögen kritisiert und sich durch Kritik begreift und begrenzt. Theoretisch ist diese letztere offenbar nicht deshalb, weil sie das Organ gegenständlicher Erkenntnis ist (als welches sich das Vermögen der theoretischen Ideen noch allenfalls ansehen läßt, da es sich die aus der Erfahrung erwachsenden Aufgaben stellt und zu lösen sucht), aber auch nicht deshalb, weil ihr „Gegenstand" das Erkenntnisvermögen, d. h. die theoretische Vernunft im ersten und zweiten Sinne ist, sondern weil sie Kritik übt, weil sie das Organ des philosophischen Denkens,

1) Spontaneität von Kant gleichbedeutend mit Freiheit gebraucht z. B. V, 99; VI, 50 Anm.

weil sie philosophierende Vernunft ist. Philosophierende, kritisierende Vernunft aber ist auch diejenige, die sich den sittlichen Willen oder die reine praktische Vernunft zum „Gegenstande" macht, sie ist daher mit genau demselben Rechte spekulativ zu nennen.

Sobald diese Vernunft auf sich selbst reflektiert, sobald das Denken seiner selbst inne wird, sich auf sich selbst zurückbesinnt, wird das Problem seiner Einheit unvermeidlich. Nur weil Kant diese Selbstbesinnung in der zweiten Potenz unterläßt, vermag er dem Probleme und seiner Lösung auszuweichen. Wird aber zugestanden, daß es die „gemeine praktische Vernunft" ist, die sich bis zur Kritik ihrer selbst „kultiviert", so ergibt sich daraus mit Notwendigkeit, daß praktische und spekulative Vernunft ein und dieselbe sind, und daß in dieser Identität die einheitliche Wurzel der Vernunft, des transzendentalen Ich gefunden ist. Dann entsteht aber für die Philosophie die Verpflichtung, wenn sie in einer „vollständigen Kritik unserer Vernunft Ruhe finden" (IV, 405) will, alle Fäden des spekulativen Denkens zusammenzunehmen und die Entzweiung der Vernunft in die im engeren Sinne theoretische und praktische aus einem einheitlichen Gesichtspunkte zu begreifen [1]). Erst wenn diese Aufgabe in Angriff genommen wird, läßt sich das letzte Wort über die Grenzen des spekulativ-theoretischen Erkennens sprechen. Es muß daher als durchaus folgerichtig bezeichnet werden, wenn Fichte diesen Weg einschlägt und damit der Transzendental-

1) In der Vorrede der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten formuliert Kant selbst aufs klarste diese Aufgabe: „. . . zur Kritik einer reinen praktischen Vernunft [erfordere ich], daß, wenn sie vollendet sein soll, ihre Einheit mit der spekulativen in einem gemeinschaftlichen Prinzip zugleich müsse dargestellt werden können; weil es doch am Ende nur eine und dieselbe Vernunft sein kann, die bloß in der Anwendung unterschieden sein muß" (IV, 391). Vgl. K. d. p. V. „. . . so ist es doch immer nur eine und dieselbe Vernunft, die, es sei in theoretischer oder praktischer Absicht, nach Prinzipien apriori urteilt . . ." (V, 121).

philosophie erst ihre endgültige Gestalt glaubt geben zu können.

Auch das Problem, das Kants Freiheitslehre berührt, kann erst durch diese Vollendung und Abrundung des auf der ethischen Selbsterkenntnis beruhenden Systems seine Bedeutung finden. Denn jetzt erst wird klar, daß nicht die „theoretische" Erklärung der Freiheit, sondern umgekehrt die spekulative „Erklärung" des „Theoretischen" aus der Freiheit das sei, was geleistet werden müsse. Die Handlungen der Vernunft können niemals theoretisch, d. h. durch den Verstand, erklärt werden, da sie den Kategorien des Verstandes nicht unterworfen sind — sowenig wie die Handlungen des Verstandes, durch die uns erst Gegenstände, d. h. das durch den Verstand Erklärbare entsteht. Die Konstruktion einer intelligiblen Welt von Dingen an sich übersieht, daß die Handlungen der Vernunft demselben Subjekte angehören, welches transzendental jede „Welt" bedingt. Die Intelligibilität des Willens, insofern er sittlicher Wille, Vernunftwille ist, kann nicht die Beschaffenheit von Gegenständen des Verstandes sein, denen die sinnlichen Schranken abgestreift und dafür eine problematische Uebersinnlichkeit beigelegt wird, sondern sie ist die Intelligibilität der Vernunft selbst, sie ist der Charakter des sich selbst bestimmenden Ich. Das Wesen dieses Ich, das Wesen der praktischen Vernunft gilt es zu begreifen, um den Maßstab für die Begreiflichkeit überhaupt zu gewinnen. Hier muß der oberste Grund für die Spaltung der Vernunft in sich selbst und damit für jede andere Spaltung gesucht werden. Denn die Zweiheit von Gegenstand und Ich, die in der theoretischen Philosophie als eine gegebene vorausgesetzt wird, muß ihren Ursprung ebenfalls in der Vernunft selbst haben, da es die Vernunft ist, die sich als Verstand begreift, insofern sie sich dem Gegenstand entgegensetzt. Das Problem der einheitlichen Wurzel der Vernunft drängt so zu einer „ethischen" Lösung.

Die Verknüpfung der praktischen Vernunft mit der theoretischen und ihrer Gegenstandswelt, der Natur, die im Freiheitsproblem zum dringendsten Bedürfnis wird, darf nicht auf der Grundlage eines spekulativen Primats der theoretischen Philosophie unternommen werden, wie es bei Kant geschieht, sondern sie muß im Wesen der praktischen Vernunft selbst angelegt sein und in der sich spekulativ zum System erweiternden ethischen Selbstbesinnung vollzogen werden. Der Zusammenstoß zwischen dem theoretischen Erfahrungsdenken der kategorial bedingten Natur und dem ethischen der freien Akte des sittlichen Willens wird nur deshalb zu einem so unheilvollen Zusammenprall, weil Kant die Versöhnung beider in einem (uns versagten) Denken einer kategorial bedingten übersinnlichen Natur sucht, weil er den Zusammenschluß der beiden Reiche der Natur und der Freiheit nur in einer der Natur analogen, intelligiblen Ding an sich-Welt glaubt vornehmen zu können: weil er die entgegengesetzte, seinen Grundgedanken viel besser entsprechende Möglichkeit, die Natur dem Reiche der Freiheit unterzuordnen, sie als ein Produkt der Spontaneität der Vernunft zu begreifen, nicht systematisch durchführt [1]).

Wie Kants theoretische Philosophie niemals die Dualität von Stoff und Form, von Anschauung und Verstand prinzipiell zu überwinden vermag, ja des Charakters dieser Forderung sich nicht voll bewußt wird, sondern ihre Ueberwindung nur als Aufgabe der ins Unendliche gehenden Erfahrung betrachtet, so reflektiert auch die praktische nicht auf die im Begriffe der Autonomie schon angelegte und nach Ausdruck verlangende Einheit der Dualität von reinem und empirischem Willen, von Form und Materie der sittlichen Handlung. Ganz von dem Gedanken erfüllt, das moralische

1) Wohl finden sich Stellen, in denen die Gewißheit dieses Verhältnisses von Natur und Freiheitswelt zum Ausdrucke gelangt, z. B. IV, 453: „Weil aber die Verstandeswelt [der Dinge an sich] den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben, enthält . . .“

Gesetz von jedem heteronomen, inhaltlichen Bestimmungsgrunde des Willens frei zu erhalten, der „Natur" keinen Einlaß in das Reich der Freiheit zu gewähren, spannt Kant den Bogen, der beide Enden miteinander verbindet, so straff, daß er völlig zerspringt. Seine Ethik läßt keine Brücke mehr bestehen zwischen den r e a l e n Zwecken des empirischen Daseins und dem i d e a l e n Endzwecke der reinen Vernunft. Hier gähnt eine unausfüllbare Kluft; die „feierliche Majestät" des Sittengesetzes lehnt jede Berührung mit den zeitlichen Inhalten unseres Wollens ab, — in erhabener Jenseitigkeit thront es unveränderlich, ungeworden und unvergänglich wie die Platonische Idee über dem Flusse des irdischen Werdens, über der Mannigfaltigkeit unserer Triebe und Neigungen, Absichten und Vorsätze, unserer immer empirisch bestimmten, der Zeit angehörigen wirklichen Handlungen. Aber diese Handlungen sollen doch das Gesetz in sich aufnehmen, die Freiheit soll in die Erscheinung treten, das Sollen soll sich verwirklichen — muß es nicht ein Band geben, das diese Synthesis zuläßt, muß nicht, damit auch nur der Wille zur Verwirklichung des Sollens gedacht werden könne, ein identisches Bewußtsein der Zugehörigkeit zu beiden Ordnungen angenommen werden? Wie beschaffen ist dieses Bewußtsein?

Wieder stoßen wir auf den schon in der theoretischen Philosophie störenden Mangel einer Reflexion des spekulierenden, hier ethisch spekulierenden Bewußtseins auf sich selbst. Der empirische Wille und die reine praktische Vernunft werden von dem philosophierenden Kritiker wie außerhalb seiner selbst vorhandene Vermögen betrachtet und unterschieden; darauf aber, daß beide ihre Identität in dem kritischen Bewußtsein haben, daß es dies Bewußtsein ist, welches sich selbst in sich unterscheidet, um sich zu begreifen, wird nicht geachtet. Und doch ist das sittliche Bewußtsein ein sittliches nur, insofern es Bewußtsein von sich, Selbstbewußtsein ist. Nur als Selbstbewußtsein kann es die von Kant ihm zugeschriebene Autonomie haben, kann es s i c h das Gesetz geben, kann

es sich zum Zwecke seiner selbst machen. Im Subjekt, im Ich muß das vermittelnde Glied angetroffen werden. So wie in der konsequenten Fortbildung der Kantischen Erkenntnistheorie der transzendentale Verstand letzthin nicht im Gegensatze gegen das Material, das seine Kategorien zu synthetischer Einheit verbinden, stehen kann, sondern als Ideal der Vernunft konkret wird und die Zweiheit von Gegenstand und Subjekt in sich überwindet, so muß in der Vernunft auch der Einheitsgrund für die Spaltung in den empirischen und reinen Willen liegen.

Das Gebot des moralischen Gesetzes ergeht an das empirische Bewußtsein; nur ihm gegenüber kann es als Gebot, als Forderung auftreten, denn die reine praktische Vernunft, für sich betrachtet, bedarf keines Befehls, da sie ihrem Begriffe nach gar keinen andern Willen besitzt als eben den reinen, der dem Gesetze gehorcht. Deshalb gibt, streng genommen, nicht die reine praktische Vernunft *sich* das Gesetz, sondern sie gibt es dem empirischen, von Trieb und Neigung beseelten Willen. Aber sie könnte hinwiederum an diesen gar kein moralisches Gesetz ergehen lassen, wenn er nicht fähig wäre, es aufzunehmen und *sich* zum Gesetze zu machen. Was heißt dies anderes, als daß trotz aller Gegensätzlichkeit eine Identität beider unwidersprechlich behauptet werden muß, damit nur überhaupt der Begriff der Autonomie sich denken lasse? Die Vernunft kann als praktische nur auftreten, wenn der Zwiespalt *in ihr selbst* ist. Während aber der Verstand, als oberste und leerste Kategorie in Absonderung von aller Materie des Urteilens aufgefaßt, dem völlig subjektlosen, ichfremden Stoffe sich gegenüberfindet, wendet sich die reine praktische Vernunft mit ihrem kategorischen Imperativ an das *empirische* Subjekt.

Dieser Punkt wird von Kant nicht genügend aufgehellt. Es wird kein Versuch gemacht, die Identität des empirischen Willens (der als Wille einem Ich, einem Bewußtsein und also

nicht nur der Natur angehört) mit dem reinen Willen prinzipiell zu begreifen: nirgends wird deutlich gesagt, daß jede menschliche Handlung als solche, mag sie nun sittlichen Charakter tragen oder sittlich irrelevant sein, als Handlung eines vom Verstande geleiteten Willens sich von einem beliebigen naturgesetzlichen Geschehen dadurch unterscheidet, daß sie Handlung eines Subjektes ist, desselben, welches das naturgesetzliche Geschehen empirisch erkennt. Wenn man völlig davon absieht, daß Trieb und Neigung einem Organismus innewohnen, und daß alles Organische nach Kant nicht mehr den kategorial bedingten Gegenständen des Verstandes zugeordnet werden darf, sondern einem eigenen transzendentalen Prinzip untersteht, das mit der Idee der Vernunft verwandt ist, so können die empirischen, materialen Beweggründe doch auch nicht als bloß tierische gedeutet werden. Kant trägt dem Rechnung, indem er die praktische Vernunft der reinen entgegensetzt als die „empirisch-bedingte" der unbedingten. Aber inwiefern verdient die erstere überhaupt den Namen Vernunft? Auch sie besitzt ihre eigene Kausalität, sie kann sich durch „Maximen der Klugheit" selbst bestimmen. Dennoch wird sie von Kant völlig mit Trieb und Neigung zusammengeworfen, und die durch sie verursachten Handlungen werden als naturbestimmte den sittlichen gegenübergestellt und in keiner Weise begrifflich gegen das sonstige Naturgeschehen, gegen den Mechanismus der Naturkräfte abgegrenzt. Wie es möglich ist, daß ein Naturgegenstand, ein Teil der Sinnenwelt, dennoch an sich selbst praktische Vernunft sein könne, wenn auch nur empirisch bedingte, darüber gibt sich Kant keine Rechenschaft. Und doch ist es offensichtlich, daß hier ein dringliches Problem vorliegt, ein Problem, das auch die Freiheitslehre berührt. Denn wir schreiben uns nicht nur, wenn wir sittlich handeln, sondern überhaupt wenn wir aus vernünftiger Ueberlegung handeln, Unabhängigkeit von den tierischen Antrieben unserer „Natur" zu

— mag diese Unabhängigkeit sich noch so sehr von der sittlichen Autonomie unterscheiden [1]).

Obgleich der von Kant getroffene Unterschied ethisch der allein maßgebende ist, was freilich niemand leugnen wird, so ist es doch für den Zusammenhang der ethischen und theoretischen Begriffe, für die Vereinigung von Freiheit und Natur, für das Problem der Kausalität des Willens, kurz für das spekulative Ganze der Philosophie von größter Wichtigkeit, welche Entscheidungen hier gefällt werden. Aber auch das eigentlich e t h i s c h e Gebiet kann nur völlig aufgehellt werden, wenn die Einheit des Subjekts — des sinnlichen, dem Bedürfnis anheimgegebenen, und des vernünftig-sittlichen — zu begrifflicher Anerkennung gelangt; dazu gehört, daß die Mitte zwischen den unversöhnlich geschiedenen Sphären, das Subjekt als praktische, aber noch nicht reine Vernunft in seiner vermittelnden Funktion begriffen wird. Kant mißachtet auf Grund seiner analytischen Methode die Aufgaben der philosophischen Synthese und glaubt sich durch seine Kritik des theoretischen Erkenntnisvermögens das Recht verschafft zu haben, auf ihre Lösung zu verzichten.

Wenn man eingesehen hat, daß die Kritik die Grenzen nur der Erfahrungserkenntnis bestimmt und die Unmöglichkeit nur einer Verstandesmetaphysik erweist, so mutet es seltsam an, daß Kant trotzdem die Lösung jener Aufgaben immer wieder in der Richtung der Verstandesmetaphysik sucht und sich damit begnügt hinzuzufügen, in dieser Richtung lasse sich jedoch kein Schritt tun, der unsere spekulative Einsicht vermehrt, vielmehr hätten die zum Zwecke der Lösung geprägten Begriffe, wie z. B. der einer Kausalität aus Freiheit, eines intelligiblen Willens, eines Reiches der Zwecke usw. n u r praktischen Sinn — als ob nicht auch

1) In seine „Tafel der Kategorien der Freiheit", K. d. p. V. V, 66, nimmt Kant merkwürdigerweise auch die „Willensmeinungen des Individuums" auf, die nach seiner sonstigen Lehre nur naturbedingte Neigungen heißen dürften.

dieser praktische Sinn, da es sich um eine philosophische Begriffsbildung handelt, ein spekulativer wäre, und als ob die erkannte Unzulänglichkeit der Verstandesmetaphysik dadurch in eine philosophische Erlaubtheit und Fruchtbarkeit sich verwandelte, daß sie mit jenem einschränkenden, zweideutigen Zusatze versehen wird: „zum praktischen Gebrauche“[1]). Wenn es dieselbe Vernunft ist, welche gebietet, und welche gehorcht (und nur in diesem Falle gehorcht sie sich selbst, erfüllt sie ihre eigene Forderung, wird sie die Urheberin sittlicher Handlungen), wenn es derselbe Wille ist, der, obwohl „sinnlich affiziert“, dennoch sich das Gesetz auferlegt, durch Unterordnung seiner Sinnlichkeit unter den übersinnlichen Endzweck seine Freiheit und seine Würde gewinnt und zum Gliede in einem Reiche der Zwecke wird, so muß diese Identität die vornehmlichste Idee der spekulativen Vernunft werden, denn in ihr wird eine Vereinigung zu denken gefordert, die niemals nach Art der Synthesis von Kategorie und sinnlichem Anschauungsstoffe vollzogen werden kann, und die daher auch kein Verstand, welche Anschauungsformen auch immer ihm zu Gebote ständen, je vollziehen könnte. Die Begriffsmittel des im engeren Sinne theoretischen Erkenntnisvermögens, d. h. die Begriffsmittel des auf Erfahrung gehenden Verstandes, verlieren hier jegliche Bedeutung. Um die Möglichkeit dieser Identität in der Unterschiedenheit oder dieser Unterschiedenheit des identischen praktischen Vernunftvermögens zu denken, bedarf es vielmehr derselben spekulativen Zurüstungen, die

1) Darüber verbreitet Schelling in seiner Schrift vom Ich (1795) die größte Klarheit. „Freilich werden diejenigen mit diesen [Schellings] Deduktionen nicht zufrieden sein, die ... glauben konnten, daß Kant eine Erkenntnis, die er in der theoretischen Philosophie für unmöglich hielt, in der praktischen für möglich halten, und also in dieser die übersinnliche Welt ... wieder als etwas außer dem Ich, als Objekt aufstellen könne, als ob nicht, was Objekt ist, möge es nun zum Objekt geworden sein, wodurch es wolle, auch für die theoretische Philosophie Objekt, d. h. erkennbar, werden müßte“ (I, 201 f.).

notwendig sind, um das Verhältnis des empirischen theoretischen Bewußtseins zum transzendentalen klarzustellen; denn es ist ungeachtet aller Besonderheiten dasselbe Problem, das in der Logik wie in der Ethik auftaucht, — das Problem, wie reine Vernunft empirisch werden und sich als rein und empirisch, als übersinnlich und sinnlich, als zeitlosgültig und zeitlich-bedingt, als apriorisch und aposteriorisch, formal und inhaltlich zugleich begreifen könne.

Kant trennt, aber er vereinigt nicht. Auch die intelligible Welt stellt keine Vereinigung her, denn sie vertritt nur die eine Seite, die Seite des Uebersinnlichen, Zeitlosen, Apriorischen, Formalen, obwohl sie ihrer Idee nach allerdings beide Seiten zu einem Ganzen verschmelzen und den Grund auch der Sinnenwelt abgeben soll. Anstatt auf diese Zwiespältigkeit zu reflektieren und sie zum Angelpunkte zu machen, um den das ganze System des Denkens schwingt, begnügt Kant sich damit, von den Grenzen unserer Vernunft zu sprechen, die es uns unmöglich machen, die Ideen wie Kategorien zu behandeln. Aber davon sollte gar nicht die Rede sein. Denn den Ideen würde ihre Eigentümlichkeit, ihre Hoheit geraubt werden, wenn ihnen, wie den Kategorien, ein Stoff von außen gegeben werden müßte. In der Idee ergreift vielmehr das identische, in sich gespaltene Bewußtsein sich selbst. Das spekulative Denken des Subjekts, das Sich-Denken des Ich ist jenes von Kant irrtümlich als Denken einer Ding an sich-Welt geglaubte. Nur weil Kant es verabsäumt, auf die Identität des denkenden und gedachten Subjekts zu reflektieren, weil er an der Idee des Sichdenkens vorübergeht, kommt er zu der Vorstellung einer möglichen, von der Vernunft (so wie die Natur vom Verstande) getrennten und ihr nur durch eine intellektuelle, übersinnliche Anschauung gebbaren „Verstandeswelt". Die Vernunft schaut aber vielmehr sich selbst an, um sich zu denken, und dieses Anschauen ihrer selbst ist es deshalb, auf welches Fichte und Schelling den Namen intellektuelle Anschauung beziehen.

Das transzendentale Bewußtsein muß sich selbst als ein empirisches denken, um sich als theoretisch und praktisch tätiges denken zu können; die Vernunft muß sich, indem sie sich zur theoretischen und praktischen spezifiziert, einschränken, denn sie kann in diese Zweiheit sich nur zerteilen, indem sie ihre Absolutheit preisgibt. Aber sich ihrer selbst als eingeschränkt, als empirisch-bedingt, wie auch als absolut, als unbedingt bewußt zu werden, dies ist die Eigentümlichkeit der (praktischen) Vernunft, die sich dadurch als Einheit der theoretischen und praktischen erweist. Im Wesen der (praktischen) Vernunft liegt es, sich selbst zu bestimmen, d. h. sich als bestimmend und bestimmt zugleich zu setzen; in ihr vollzieht sich daher die Vereinigung der entgegengesetzten Prädikate mit innerer Notwendigkeit. Damit die Vernunft sich zum Endzwecke ihrer selbst machen könne, muß sie zuvor aufgehört haben, absolute Vernunft zu sein; sie kann Zweck ihrer selbst, Selbstzweck nur sein, wenn sie zugleich sich entfremdet, „sinnlich affiziert", empirisch eingeschränkt ist; und sie darf trotz dieser Einschränkung nicht aufhören, sie selbst zu sein, wenn sie an sich den Imperativ soll richten können [1]). Die Vernunft fordert die Einschränkung ihrer selbst, um praktisch sein zu können, und zwar nicht nur, um in die Lage zu kommen, das moralische Gesetz handelnd, tätig zu befolgen, sondern um überhaupt sich als praktische Vernunft zu wissen. Das sich das Gesetz gebende Bewußtsein, ohne welches das Gesetz kein Gesetz wäre, muß sich seiner als absolut und nicht-absolut, als Idee und Realität bewußt sein. Die praktische Vernunft gibt uns also den Schlüssel an die Hand, wie sie trotz der Identität ihrer selbst in sich entzweit sein könne; ihr Begriff fordert geradezu diese, alle Verstandessynthesis

1) „Das moralische Sollen ist also eigenes notwendiges Wollen als Gliedes einer intelligiblen Welt und wird nur sofern von ihm [jedermann] als Sollen gedacht, als er sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet" (IV, 455). (Von mir gesperrt).

so weit überragende Einheit der Gegensätze. Hier eröffnet sich der Weg, den Fichte gehen wird.

Wenn das moralische Gesetz nicht aufhören soll, moralisches Gesetz zu sein, sobald es im Leben als inhaltlich erfülltes Pflichtgebot auftritt; wenn die Vernunft nicht aufhören soll, Vernunft zu sein, sobald sie im Leben als „gemeine Menschenvernunft" sich bestimmter sittlicher Regeln oder gar der Pflichtmäßigkeit einer einzelnen Handlung bewußt wird (und beides ist natürlich Kants Ueberzeugung), so muß mit Notwendigkeit die Vereinigung von Form und Materie, von reiner und empirisch-bedingter Vernunft gedacht werden. Das inhaltlich erfüllte Gebot ist weder das abstrakte moralische Gesetz, denn es entleiht seinen Inhalt (da es ihn durch das Gesetz nicht vorgeschrieben bekommt) von dem empirischen Willen, — noch ist es eine Maxime der Klugheit oder überhaupt ein heteronomer, hypothetischer Imperativ. Als was ist es anzusehen, und wie ist es möglich? Und ebenso ist der moralisch handelnde Mensch weder reine praktische Vernunft, reiner Wille, — denn sein Handeln ist ein bestimmtes, und diese Bestimmtheit kann, da die reine Vernunft sich selbst nicht „erfüllt", nur aus der natürlichen Beschaffenheit, aus Trieb, Neigung, Hang fließen, — noch ist er ein bloß durch diese Beschaffenheit bestimmter Organismus. Was ist er, und wie ist er möglich? Auf solche Fragen suchen wir bei Kant vergebens Antwort; er trifft keinerlei Anstalten, um die hier auftauchenden Schwierigkeiten systematisch zu bewältigen. Seine eigene, zum „praktischen Gebrauche" aufgestellte Verstandesmetaphysik aber leidet unter derselben Dunkelheit. Denn nur der r e i n e Wille sollte, konsequenterweise, als causa noumenon, der Verstandeswelt angehörig gedacht werden dürfen, da nur er allen Schranken der Sinnenwelt enthoben außer Raum und Zeit schwebt. Aber dieser reine Wille wird niemals zur Ursache von Handlungen, sondern stets nur der e m p i r i s c h - b e d i n g t e r e i n e W i l l e. Ueberhaupt läßt sich eine Mehrheit von

Dingen an sich nur denken, wenn die Eine Vernunft nicht in ihrer formalen Leerheit verbleibt, sondern in bestimmten Individuen wirklich wird. Kant hat aber kein Recht, diese Individuen als Dinge an sich aufzufassen (wenn es auch nur zum Behufe der praktischen Vernunft geschieht), denn das, was die Bestimmtheit derselben ausmacht, ist nach ihm durchaus Naturbeschaffenheit, die als solche von den intelligiblen Wesen fernzuhalten ist. Sobald er daher das Problem der Individualität streift, gerät er in den sonst so gefürchteten Mystizismus hinein; denn wie soll man den Ausdruck anders bezeichnen, daß sich das Vernunftwesen seinen Charakter, d. h. seine individuelle moralische Bestimmtheit, in einer intelligiblen Wirklichkeit selbst „verschaffe“ ? (V, 98.)

b) Der Vernunftglaube.

Die Dialektik der reinen praktischen Vernunft.

Schließlich kann jedoch Kants praktische Philosophie nicht umhin, die Aufgabe der Synthesis, deren Lösung sie bisher der problematischen Verstandesmetaphysik anheimgab, selbst in Angriff zu nehmen, den praktischen Gebrauch der spekulativen Vernunft über die mögliche Vereinbarkeit von Freiheit und Naturnotwendigkeit hinaus auf das ganze Verhältnis von Sinnen- und Verstandeswelt auszudehnen und einen einigen Grund für beide in der Idee eines göttlichen, heiligen und weisen „Welturhebers“ zu suchen. An diesem äußersten Ende der Kantischen Spekulation sollen sich theoretische und praktische Vernunft vollständig versöhnen — nicht aber als praktische Vernunft, auch nicht als theoretische, sondern in einem Vermögen, das mit dem theoretischen das „Fürwahrhalten“ gemein hat, sich aber als praktisches ausweist, insofern es ein moralisches Bedürfnis zu befriedigen hat.

Dieses theoretisch-praktische Vermögen nennt Kant „reinen Vernunftglauben", „weil bloß reine Vernunft (sowohl ihrem theoretischen als praktischen Gebrauche nach) die Quelle ist, daraus er entspringt" (V, 126). Der Weg, auf dem Kant zur Entdeckung und Aufstellung des Glaubensprinzips gelangt, geht von der Dualität des formalen und materialen Bestimmungsgrundes der menschlichen Handlungen aus. Wie die Ideen der theoretischen Vernunft das spekulative Problem der Wiedervereinigung des in der transzendentalen Aesthetik und Analytik zergliederten, in die Elemente des sinnlichen Stoffs und der reinen Formen zerlegten Gegenstandes der Erfahrung lösen sollen, so sollen die den Vernunftglauben ausmachenden „Postulate" der reinen praktischen Vernunft die Elemente unseres Wollens wieder zusammenfügen.

Zwar ist ein Gegenstand des Wollens nicht an sich sittlich, die reine praktische Vernunft hat keinen Gegenstand, denn sie gebietet unbedingt und ist keiner Vervollständigung, keiner Erfüllung durch Anschauung bedürftig und fähig (z. B. V, 134). Es hieße die Reinheit und Idealität des moralischen Gesetzes trüben, wollte man ihm den Begriff eines Gutes unterlegen, nach dem der Wille zu streben habe, wenn er ein sittlich guter, ein tugendhafter Wille sein will. Es gibt kein schlechthin sittliches Gut, sondern allein das Wollen selbst kann gut oder böse sein. Es war nach Kant der Fehler aller heteronomen, insbesondere der griechischen Ethik, die Sittlichkeit von dem Objekte abhängen zu lassen, das als das höchste sittliche Gut definiert wurde. Ein solches läßt sich nicht ausfindig machen, es sei denn, daß vorher das moralische Gesetz als der einzig und allein für das sittliche Handeln maßgebende Bestimmungsgrund des Wollens begriffen würde. Nicht was, sondern wie wir wollen, ist für den sittlichen Wert das Entscheidende. Das sittliche Handeln ist nicht darauf gerichtet, uns in den Besitz irgendeines Gegenstandes zu bringen (worunter Kant auch den seelischen

Gemütszustand des empirischen Subjekts einbegreift). Jeder bestimmte Zweckinhalt, jedes Mehr gegenüber der reinen Form des moralischen Gesetzes ist in diesem Sinne ein „Gegenstand". Selbst die Befriedigung, die uns erfüllt, wenn wir tun, „was die Pflicht uns befiehlt", wäre ein heteronomes Prinzip, sie darf nur als Folge des sittlichen Verhaltens, nicht als ein Grund angesehen werden, — wenn sie auch in der empirischen Kausalverflechtung als Motiv zur Befolgung des Gesetzes das ihrige beitragen mag.

Andererseits ist aber ein Handeln, das keinen Gegenstand hervorbringt, das keine praktische Folge zeitigt, überhaupt kein Handeln und daher auch kein sittliches. Es muß deshalb, nachdem das wahre sittliche Prinzip aufgestellt ist, danach gefragt werden, welcher Gegenstand ihm angemessen, oder allgemein gesprochen: welchen Gegenstand hervorzubringen, Pflicht ist. Da die Formalität und Abstraktheit des Imperativs keine inhaltliche Bestimmung an die Hand gibt, so kann diese Frage nur durch den Hinweis auf das der Naturbeschaffenheit des empirischen Subjekts entsprechende System der Bedürfnisse beantwortet werden. Das Prinzip aller dieser dem moralischen Gesetze gegenüber heteronomen Triebfedern aber faßt Kant zusammen als das der „Glückseligkeit". Alle heteronome Moral ist eudämonistisch, sie will das sittliche Leben als das zu wahrhaftem Glücke führende erweisen, und sie sieht daher in den durch die Sittlichkeit vorgeschriebenen Maximen zugleich Regeln, deren Befolgung ein glückseliges Leben verheißt, d. h. einen Zustand, in dem sich „alles nach Wunsch und Willen" (V, 124) fügt. Der sittlich lebende Mensch ist danach auch der klügste, denn er allein erreicht das höchste Gut, nach dem jeder Mensch von Natur aus verlangt: die Glückseligkeit. Diese mit Sittlichkeit gepaarte, mit ihr im Grunde identische Klugheit nannten die Alten Weisheit, und ihre praktische Philosophie war eine Anweisung zu dem Verhalten, durch welches das höchste Gut zu erwerben sei.

Obwohl Kant seine Ethik von jedem eudämonistischen Einschlage frei erhalten will, sieht er sich doch zuletzt genötigt, das Prinzip der Autonomie mit dem der Eudämonie in Einklang zu bringen, damit die reine praktische Vernunft einen „Gegenstand" bekomme, d. h. in ihre bloße Formalität einen Inhalt aufnehme. Das höchste Gut, d. h. der mit sittlicher Gesinnung nicht nur verträgliche, sondern von ihr geforderte „Gegenstand", dessen Verwirklichung dem Willen zur Pflicht gemacht werden muß, besteht darin, daß dem Tugendhaften auch das seinem sittlichen Werte entsprechende Maß von Glückseligkeit zuteil werde. Wie aber soll der sittliche Wille nach diesem Gute trachten? Als sittlicher darf er nie seine Glückseligkeit zum Beweggrund seines Handelns machen. Hier scheint sich ein unaufhebbarer Widerstreit in der Vernunft anzukündigen, die ihr eigenes Gesetz nicht preisgeben darf, aber auch den Anspruch der „glückswürdigen" Tugend auf einen ihr angemessenen Glückseligkeitszustand als sittlich berechtigt anerkennen muß. In dieser Verlegenheit bietet sich als willkommenes Mittel zur Schlichtung wieder die Trennung der Erscheinungs- und Verstandeswelt. Zwar vermag der sittliche Wille als solcher keine Glückseligkeit hervorzubringen; es läßt sich keine empirische Regel auffinden, nach der es dem Tugendhaften gut ergehe, da zwischen dem psychophysischen Zustande des Wohlbefindens und der reinen praktischen Vernunft, sofern sie Urheberin sittlicher Handlungen ist, keine empirische Verknüpfung gedacht werden kann. Es bleibt aber ein anderer Ausweg, die Verwirklichung des höchsten Gutes in den Bereich der Möglichkeit zu rücken: da die gesamte Sinnenwelt keine Welt von Dingen an sich ist, sondern letzthin ihren Grund außer sich hat, in einem intelligiblen Urheber der Natur, so ist es wenigstens denkbar, daß sittliche Gesinnung und Glückseligkeit in einem notwendigen Zusammenhange stehen, wenn es auch die Grenzen unserer Vernunft überschreitet,

diesen Zusammenhang sich einsichtig zu machen. „Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht teilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, . . . gar nicht zusammen bestehen" (V, 110).

Die Postulatenlehre.

Die Annahme eines solchen intelligiblen Urhebers kann keine spekulativen Beweisgründe für sich anführen, sondern ist ein Postulat der reinen praktischen Vernunft, das die Verwirklichung des höchsten Gutes möglich macht. Nur wenn der jenseits aller empirischen Ursachen liegende absolute Grund der Natur dem moralischen Gesetze gemäß, d. h. als ein absolut sittlicher, heiliger Wille vorgestellt wird, läßt sich die Verbindung der Glückswürdigkeit mit der Glückseligkeit (wenn auch nicht begreifen, so doch wenigstens) für den praktischen Gebrauch hinreichend verständlich und glaubhaft machen [1]). Daher ist der Glaube an das Dasein Gottes die Voraussetzung für den Willen zur Verwirklichung des höchsten Gutes. Wie aber die Einsicht in die Kausalität aus Freiheit, so ist auch das Wissen um die Existenz des göttlichen Welturhebers eine Erkenntnis, die keinen theoretischen, sondern nur einen praktischen Wert besitzt, die unser spekulatives Wissen um nichts bereichert, wohl aber den durch Spekulation gefundenen Ideen der theoretischen Vernunft eine gewisse objektive Realität verschafft.

In der Verbindung der theoretischen mit der reinen praktischen Vernunft besitzt die letztere den Primat, d. h.

1) Die „Annehmung" des Daseins einer höchsten Intelligenz kann in Ansehung der theoretischen Vernunft „Hypothese, in Beziehung aber auf die Verständlichkeit eines uns doch durchs moralische Gesetz aufgegebenen Objekts (des höchsten Guts), mithin eines Bedürfnisses in praktischer Absicht, Glaube . . . heißen" (V, 126).

es steht der Kritik nicht zu, die Begrenzung des Erkenntnisvermögens, die sie auf dem theoretischen Boden vorgenommen hat, auf die ethischen Postulate auszudehnen und deren ethischen Gehalt zu bezweifeln oder das praktische Fürwahrhalten des Vernunftglaubens, weil es bloß ein praktisches sein kann, zunichte zu machen. Vielmehr hat die spekulative Vernunft sich dem Interesse, das die praktische an dem Inhalt der Postulate nimmt, unterzuordnen; allein das sittliche Bedürfnis entscheidet über die Rechtmäßigkeit des Glaubens. Zwar läßt sich nicht sagen, es sei Pflicht, an das Dasein Gottes zu glauben, denn ein Fürwahrhalten kann niemandem aufgenötigt werden; dennoch ist es „moralisch notwendig", das Dasein Gottes anzunehmen, weil das Bedürfnis dieser Annahme keinen sinnlichen, sondern einen sittlichen Ursprung hat, weil es in der Vernunft selbst wurzelt und unlösbar mit dem moralischen Gesetze verknüpft ist.

Kritische Betrachtung.

Diese Gedankengänge, in denen sich deutlich das Bemühen zeigt, mit einem Problem fertig zu werden, das in den Rahmen der Kantischen Ethik nicht recht hineinpassen will, haben in der Folgezeit den geringsten Anklang gefunden, und es läßt sich nicht leugnen, daß in ihnen alle Schwächen der Kantischen Position ins hellste Licht treten. Nirgends macht sich der analytische Charakter des Kantischen Denkens störender geltend als hier, wo die höchste und das Interesse der Vernunft am lebhaftesten bewegende Synthese vollzogen werden soll. Nirgends tritt der aufklärerische, das konkrete Leben beiseite schiebende Geist der kritischen Philosophie so unverhüllt in die Erscheinung wie im Gebiete der Religionsphilosophie, wie sie in der Kritik der praktischen Vernunft begründet und in der Schrift über die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft zur Ausführung gebracht wird. Hier wird der Mangel an

Reflexion der spekulierenden Vernunft über sich selbst mehr als irgendwo sonst fühlbar. Es ist schwer, auch nur Einhelligkeit in die Kantischen Bestimmungen hineinzubringen. Die Existenz eines Dinges anzunehmen, soll „bloß den theoretischen Gebrauch der Vernunft" angehen (V, 125), und doch soll diese Annahme im praktischen Gebrauche ihre Rechtfertigung finden. Das höchste Gut soll „der notwendige höchste Zweck eines moralisch bestimmten Willens" sein (V, 115), und doch soll die bloße Form des Gesetzes allein sich zum Bestimmungsgrunde des guten Willens eignen. Die Beförderung des höchsten Gutes wird als Pflicht aufgestellt; gleichzeitig aber wird gesagt, daß es gar nicht in der Macht des Willens liege, das höchste Gut zu verwirklichen, da nur die transzendente Kausalität Gottes dazu befähigt sei. Daher dürfte das höchste Gut eigentlich gar nicht zum Gegenstande der reinen praktischen Vernunft gemacht werden, sondern allein zum Gegenstande des Vernunftglaubens. Auch erscheint es als völlig überflüssig, daß der Mensch das höchste Gut befördern soll; denn wenn Gott der Urheber der Sinnenwelt ist, so ist die Verknüpfung von Tugend und Glückseligkeit durch ihn gesichert, und es bedarf nicht des menschlichen Willens, um sie herbeizuführen. Im Zusammenhange damit steht es, daß der Begriff des höchsten Gutes, nachdem er als der des Gegenstandes des sittlichen Wollens geprägt worden ist, von Kant fernerhin auch für Gott selbst in Anspruch genommen und ein „ursprüngliches" von einem „abgeleiteten" höchsten Gute unterschieden wird, ohne daß diese Uebertragung aus dem Gedanken des „Gegenstandes" gerechtfertigt wird.

Der schwerste Einwurf aber, der sich gegen die ganze Konstruktion des Vernunftglaubens erheben läßt, ist der, daß in ihm theoretische und praktische Vernunft sich nicht zu einer klaren Einheit verbinden, sondern in trüber Weise vermischen und gegenseitig vertilgen. Die Postulate sollen die spekulative Einsicht verwehren, dennoch aber

soll ihr Inhalt für wahr gehalten werden, er soll das Unwißbare für den praktischen Gebrauch „verständlich" machen. Welche Bedeutung kommt dieser praktischen „Erkenntnis", die auch wiederum keine ist, eigentlich zu? Worin besteht der praktische Gebrauch, den die Vernunft von ihrer Erweiterung in das Gebiet des Glaubens hinein zu machen angewiesen wird? Eine gewisse Unsicherheit, ein Schwanken in der Bestimmung dieser Bedeutung und dieses Gebrauches verrät sich bei Kant schon darin, daß die Idee der Kausalität aus Freiheit zunächst nicht als Glaubenspostulat, sondern als eine Erkenntnis der reinen praktischen Vernunft zum Behufe ihrer Verknüpfung mit der spekulativen verstanden und erst hernach in die Postulatenlehre als Glaubensstück neben Gott und Unsterblichkeit eingefügt wird. Alles, was oben über die Unklarheit im Begriffe der praktischen Erkenntnis gesagt wurde, gilt daher in verstärktem Maße von dem ganzen reinen Vernunftglauben. Er ist theoretisch ebenso unbefriedigend wie praktisch belanglos; denn theoretisch bedeutet er nichts anderes, als eine Erneuerung des aufklärerischen Deismus, praktisch aber gibt er Steine statt Brot. Dieser deduzierte Vernunftgott kann der „gemeinen Menschenvernunft" keine Hilfe gewähren, und als spekulativer Begriff ist er äußerst dürftig und roh. Es wäre jedoch falsch und oberflächlich geurteilt, wenn man (wie es öfters geschehen ist) diese höchste Spitze der Kantischen Ethik als unnötigen Zierrat glaubte abbrechen zu können, ohne damit dem Ansehen des übrigen Bauwerks irgend Abbruch zu tun. Denn der Grund für das Schiefe und der Erhabenheit dieser Ethik Unangemessene der Postulatenlehre muß in den Fundamenten des Kantischen Denkens aufgedeckt werden, aus denen sie mit innerer Konsequenz herauswächst. Die Postulatenreligion zeigt uns nichts anderes als das Scheitern des Versuches, die analytisch getrennten Elemente des sittlichen Bewußtseins wieder zu vereinigen.

Da das moralische Gesetz um seiner Reinheit willen von allen anderen Bestimmungsgründen des Handelns abgesondert ist, gibt es für Kant keine Brücke mehr, die über die dadurch aufgerissene Kluft hinwegführen könnte. Bedeutet jede inhaltliche Erfüllung der bloßen Form des Gesetzes eine Trübung seiner Reinheit, bedeutet die Vereinigung des absoluten Endzwecks alles Wollens mit den empirischen Zwecken lediglich eine Herabziehung der an sich geltenden Idee in die Sphäre des durch Naturtriebe bestimmten, der Sinnenwelt angehörigen, bloß erscheinenden Willens (und dies allein entspricht der Kantischen Fassung des Autonomieprinzips), so ist der Gedanke des höchsten Gutes als eines moralisch notwendigen „Gegenstandes", eines sittlichen Pflicht*inhaltes* im Keime tot und kann zu keinem wahren Leben erweckt werden [1]). Kant sucht diesen Gedanken spekulativ dadurch annehmbar zu machen, daß er ihn aus dem Begriffe der Idee heraus deduziert. Die Idee ist die absolute Totalität aller Bedingungen. Die reine praktische Vernunft fordert in ihrer Idee die unbedingte Totalität aller Zwecke des Wollens; nun ist jeder Gegen-

1) Dies hat der junge Hegel mit scharfem Blicke erkannt. Die Vernunft „bestimmt gar nichts, was das Objekt dieses Soll — sein soll, sie hat kein Objekt ihrer Herrschaft — Auch so amalgamiert mit Sinnlichkeit fordert die Vernunft Realisierung ihres Objekts (daß so unbedingt gefordert wird, ist Tätigkeit der Vernunft, daß Glückseligkeit gefordert wird, gibt die Sinnlichkeit —), und da sie dies Gemische, indem sie durch die Beimischung von Natur geschwächt und verunreinigt ist, nicht realisieren kann, so fordert sie ein fremdes Wesen, dem die Herrschaft über die Natur beiwohne, die sie itzt vermißt, und die sie itzt nicht mehr verschmähen kann ... Der auf diese Art bedingte Endzweck der Vernunft gibt den moralischen Glauben an das Dasein Gottes, der nicht praktisch sein kann, insofern als er den Willen antreiben könnte, jenen Endzweck zu realisieren, sondern nur etwa den Teil des Endzwecks, der von ihm abhängt, wozu er durch die Betrachtung um so williger gemacht wird, daß die Sinnlichkeit dabei auch ihre Rechnung finden werde." (Hegels theologische Jugendschriften, herausg. v. H. Nohl, 1907, 238 f.).

stand des empirischen Wollens bedingt, der unbedingte kann nur derjenige sein, der den unbedingten Bestimmungsgrund in sich enthält, und dieser ist das höchste Gut.

Allein, wird nicht das Eigentümliche der reinen praktischen Vernunft, ihre Autonomie, ihre Selbstgesetzgebung dadurch, daß die Glückseligkeit als Inhaltsbestimmung in das reine Gesetz mit aufgenommen wird, statt ins Unbedingte erweitert zu werden, vielmehr auf empirische Bedingungen eingeschränkt? Wird nicht die Idee des reinen Sollens durch ihre Vergegenständlichung in einem Gute — sei es auch das „höchste" — auf das Maß einer bloßen Bedingung herabgesetzt? Wird nicht das wahrhaft Unbedingte der praktischen Vernunft, das moralische Gesetz, dadurch auf ein und dieselbe Stufe mit der Kategorie gebracht? Bedarf denn die praktische Vernunft noch einer anderen Totalität von Bedingungen als derjenigen des unbedingt gebietenden Sollens? Ein Widerstreit der Gedankenmotive tut sich hier kund. Es ist nicht die reine praktische Vernunft, die zu der Totalität eines Gegenstandes hindrängt, sondern es ist das Problem einer spekulativen Vereinigung der Idee der reinen mit den Zwecken der empirischen praktischen Vernunft, — es ist das über sich reflektierende Totalbewußtsein, das von der Idee des unbedingt gebietenden Sollens aus zu der Idee seiner selbst als eines sich bestimmenden konkreten Willens hinstrebt. Nicht ein im Sinne Kants rein ethisches, sondern ein spekulatives Gedankenmotiv, das die ethische Forderung mit der Erkenntnis der Bewußtseinstotalität vereinigen will, treibt zu der Idee eines unbedingten Gegenstandes der praktischen Vernunft, d. h. eines Gegenstandes, der nicht sittlich-ethisch unbedingt ist, sondern der die sittlich-abstrakte Unbedingtheit mit der Bedingtheit des empirischen Willens in einer neuen spekulativ-konkreten Unbedingtheit vereinigt.

Kant sieht nicht, daß die Auflösung der Antinomie der reinen praktischen Vernunft, die er in den Glaubenspostulaten

meint zuwege bringen zu können, durch den Gedanken des höchsten Gutes als eines rein praktischen Gegenstandes gewissermaßen vorweggenommen und eben dadurch vereitelt wird. Durch ihn soll die Gegensätzlichkeit des Wollens schon im W o l l e n überwunden werden, während der Glaube sie erst für die aus diesem Wollen herauspostulierten praktischen Erkenntnisse überwindet. Der Begriff des absoluten Gegenstandes soll die Brücke bilden zwischen dem reinen Vernunft w i l l e n und dem reinen Vernunft g l a u b e n. Nur wenn der empirische Willensinhalt zuvor sozusagen seine Legitimation, ja sogar seine Heiligung durch den reinen Vernunftwillen im Begriffe des höchsten Gutes erlangt hat, darf er in den Glaubensinhalt erhoben werden. Aber andererseits wird er ja gerade nur deshalb zum G l a u b e n s inhalte gestempelt, weil er n i c h t in den reinen Willen aufgenommen werden darf, weil die Verbindung zwischen dem Gesetze und jedem andern Beweggrunde des Willens, zwischen formaler und materialer Maxime durch die Kantische Ethik zerschnitten worden ist. Die Begründung des Glaubens macht sich daher selbst zunichte, wenn sie nur durch die vorherige Wiederaufnahme jener zerrissenen Verbindung, durch eine schon auf dem Boden des sittlichen Wollens vollzogene Synthese erreicht werden kann. Darf ich die Beförderung der Glückseligkeit zum materialen und doch sittlich gebotenen Bestimmungsgrunde meines Handelns machen, so braucht die Verknüpfung von Sittlichkeit und Glückseligkeit nicht einem intelligiblen Urheber der Natur überantwortet zu werden. Und andererseits gerät die Pflicht, das höchste „abgeleitete" Gut in der Welt herzustellen, in einen unaufheblichen Widerspruch zu meinem Glauben an die Wirklichkeit des höchsten „ursprünglichen" Gutes, die es mir verbürgt, daß die meiner sittlichen Gesinnung proportionierte Glückseligkeit mir zuteil wird.

Aber auch wenn man von der Deduktion des Postulatenglaubens absieht, so kann die in ihm zustandegebrachte

Versöhnung der theoretischen und praktischen Vernunft, ebensowenig wie die im Gegenstande des höchsten Guts vollzogene Synthese des empirischen und reinen Bestimmungsgrundes, dem spekulativen Anspruche des Denkens Genüge tun. Die Idee einer intelligiblen Ursache der Natur kann ich nicht „für wahr halten", nachdem ich eingesehen habe, daß die Ursächlichkeit eine an sich leere Verstandeskategorie, die Natur als Ganzes aber eine Idee der Vernunft ist, die über den Gegensatz von Kategorie und Stoff, von Verstand und Anschauung hinausgehoben ist. Ich kann im Glauben, wenn er reiner Vernunftglauben ist, nicht zu einem Gedanken meine Zuflucht nehmen, dessen theoretische Unzulänglichkeit ich durchschaut habe. Die „Hypothese" der Wirklichkeit des höchsten Gutes, sofern es als göttlicher Welturheber vorgestellt wird, kann dadurch nichts von ihrer spekulativen Ungereimtheit verlieren, daß ich sie als bloßes Glaubenspostulat auffasse. Will ich bei einem bloßen Glauben stehen bleiben, so brauche ich keine philosophischen Zurüstungen dazu; suche ich aber denkend zu dem Gegenstande des Glaubens aufzusteigen, so muß ich verlangen, daß ich dabei die Erkenntnisse meiner Vernunftkritik berücksichtige und einen Begriff gewinne, der sich mit meiner spekulativen Erkenntnis verträgt.

Die Folgezeit hat gelehrt, wie schwer die Aufgabe ist, die damit gestellt wird, und wie wenig Kant in den Kern des Problems eindringt. Denn dieser enthüllt sich erst, sobald klar wird, daß der Zwiespalt, in den die Vernunft gerät, wenn sie die Forderung des reinen Sollens mit dem Glückseligkeitsstreben in Einklang bringen will, seinen tiefsten Grund in ihr selbst hat, und daß sie ihm nicht zu entfliehen vermag, indem sie sich auf eine problematische, außerhalb ihrer Grenzen postulierte übersinnliche Welt und auf einen intelligiblen Schöpfer der sinnlichen beruft, der als postulierter Glaubensinhalt doch immer ein Gegenstand, ein Objekt des Erkennens

bleibt, wenn auch das Erkennen nur „in praktischer Absicht" erfolgt. Die Annahme eines jenseits der theoretischen wie der praktischen Vernunft existierenden Gottes bleibt dogmatisch und verstößt gegen den Geist der Transzendentalphilosophie, auch wenn hinzugesetzt wird, daß diese „Existenz" nicht im Sinne theoretischer Gegenständlichkeit gedacht werden darf. Trotz dieser Klausel bleibt der spekulative Gedanke doch befangen im Vorurteil der vorkantischen Metaphysik, die das Uebersinnlich-Wirkliche als Objekt aus dem Ich herausverlegt. Trotz der Verankerung des Vernunftglaubens im sittlichen Willen bleibt der postulierte Gott doch, wie der Platonische Weltdemiurg, eine transzendente Realität.

Erst wenn die Kausalität der reinen praktischen Vernunft transzendental und nicht mehr im Sinne einer nur für den praktischen Gebrauch wieder zugelassenen Verstandesmetaphysik gedacht wird, — erst wenn Ernst damit gemacht wird, daß im Ich das Prinzip alles Begreifens gefunden sei, kann das Problem der Vereinigung der Gegensätze fruchtbar bearbeitet werden [1]). Dann muß dazu fortgegangen werden, an Stelle der intelligiblen Welt von Objekten, den Inhalt, das Empirische, sowohl der theoretischen als der praktischen Vernunft, an ihr selbst zu entdecken und in ihr mit der Form, dem Apriori, zu versöhnen. Dann erst kann das Glückseligkeitsstreben in seiner eigenen Vernünftigkeit, dann erst die Vernunft als eine sich selbst gegenständlich werdende und sich gegenständliche und konkrete Zwecke setzende begriffen werden. Dann erst wird ein anderer, höherer Begriff von Glückseligkeit möglich, die der mit sich selbst in Einklang versetzten Vernunft zuteil

1) Die siegesgewisseste und schlagendste Kritik an der Postulatenlehre findet sich in Schellings „Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus" (I, 281 ff.): „Schwache Vernunft ist nicht die, die keinen objektiven Gott erkennt, sondern die einen erkennen will" (290 f.).

wird; an die Stelle jenes nur eudämonistisch verstandenen Glückes, das uns beschieden ist, wenn uns „alles nach Wunsch und Willen geht" (V, 124), kann wahrhafte Seligkeit treten, die nicht von dieser Welt ist [1]). Kants höchstes Gut setzt sich äußerlich zusammen aus übersinnlicher Tugend und sinnlichem Wohlbefinden. Da er die Synthese nicht im Begriffe selbst vollzieht, sondern sie als Postulat aus ihm herausverlegt, so bleibt bei ihm eine im Sinnlichen sich verwirklichende Tugend ebenso problematisch wie eine ins Uebersinnliche erhobene Seligkeit, die er als moralische Schwärmerei aus dem Vernunftgebiet in das von ihm wenig geschätzte Bereich der „Mystik" verweist.

So wird auch der Liebe in Kants Ethik keine sonderlich hohe Anerkennung zu teil. „Es ist sehr schön, aus Liebe zu Menschen und teilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu tun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu sein, aber das ist noch nicht die echte moralische Maxime unseres Verhaltens, die unserm Standpunkte unter vernünftigen Wesen

1) Hinsichtlich seiner Auffassung von Glückseligkeit befindet sich Kant in völligem Einverständnis mit der im Aufklärungszeitalter durchgängig herrschenden Anschauung. „Man verwirrt die Begriffe", sagt M. Mendelssohn in seiner Schrift „Jerusalem" (Schriften herausgegeben von M. Brasch, 1880, Bd. II, 371) „wenn man seine zeitliche Wohlfahrt der ewigen Glückseligkeit entgegensetzt. Und diese Verwirrung der Begriffe bleibt nicht ohne praktische Folgen. Sie verrückt den Wirkungskreis der menschlichen Fähigkeiten und spannt seine Kräfte über das Ziel hinaus, das ihm von der Vorsehung mit soviel Weisheit gesetzt worden." Dagegen Schelling: „Man kann empirische Glückseligkeit als zufällige Uebereinstimmung der Objekte mit unserem Ich erklären. Empirische Glückseligkeit kann also unmöglich als im Zusammenhange mit Moralität gedacht werden. Denn diese geht nicht auf zufällige, sondern auf notwendige Uebereinstimmung des Nicht-Ichs mit dem Ich. Reine Glückseligkeit besteht also gerade in Erhebung über die empirische Glückseligkeit, die reine schließt die empirische notwendig aus" (I, 197 Anm.). Aehnlich Maimon, Krit. Untersuchungen usw. 255 f.: „Nicht die Glückseligkeits-, sondern die Seligkeitslehre ist ein Gegenstand der Moral."

als Menschen angemessen ist, wenn wir uns anmaßen, gleichsam als Volontäre uns mit stolzer Einbildung über den Gedanken von Pflicht wegzusetzen, und, als vom Gebote unabhängig, bloß aus eigener Lust das tun zu wollen, wozu für uns kein Gebot nötig wäre" (V, 82). Dem Worte Jesu: Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst, gibt Kant daher eine sehr künstliche und gezwungene Auslegung. Dieses Gebot besage nicht, daß wir Gott lieben sollen, so wie wir einen Menschen lieben, aus Neigung, denn das sei unmöglich, da Gott kein Gegenstand der Sinne sei; es bedeutet vielmehr, daß wir unsere Pflichten als göttliche Gebote „gerne tun" sollen. Doch auch dieses sei noch zu viel vom Menschen gefordert, denn ein Gebot, daß man etwas gerne tun soll, sei widersprechend, da, was wir gerne tun, nicht geboten zu werden braucht; tun wir aber, was uns zu tun obliegt, nicht gerne, sondern nur aus Achtung für das Sittengesetz, d. h. aus pflichtmäßiger Gesinnung, so würde „ein Gebot, welches diese Achtung eben zur Triebfeder der Maxime macht, gerade der gebotenen Gesinnung zuwider wirken" (V, 83).

Es ist nicht zu leugnen, daß der von Kant hier eingenommene Standpunkt ein engherziger, ja philiströser ist, daß sich das Erhabene seines sittlichen Pathos beinahe ins Lächerliche verkehrt, wohin Schiller, dieser große Verehrer der Kantischen Ethik, das moralisch Skrupelhafte solcher Sätze gezogen hat. Liebe zu einem Menschen geht ja durchaus nicht nur auf den „Gegenstand der Sinne", sondern ebensosehr auf den „intelligiblen Charakter", also gerade auf das Uebersinnliche, das in dem Sinnenwesen nur zur „Erscheinung" kommt; diese Liebe müßte daher zum wenigsten mit dem moralischen Gefühle der Achtung in denselben Rang gestellt werden, das von Kant zwar als bloßes Gefühl dem Gesetze nicht gleichgeordnet, doch aber als „Triebfeder der reinen praktischen Vernunft" von jedem bloß „pathologischen", d. h. der bloßen Neigung oder

Leidenschaft entstammenden Gefühle unterschieden wird. Die durch eine sittliche Persönlichkeit hervorgerufene Liebe sollte Anspruch auf dieselbe Auszeichnung erheben dürfen. Ob es dann weiterhin nicht möglich sein sollte, auch die absolute Persönlichkeit zu lieben, das „Oberhaupt im Reiche der Sitten", das überdies, der Postulatenreligion nach, uns ein glückseliges Leben verheißt und bereitet, sofern wir uns dessen würdig erweisen? Wir begreifen es, wenn die Nachfolger sich nicht mit der Auslegung zufrieden geben, Gott lieben bedeute nichts anderes als seine Gebote gerne befolgen, und wenn sie sich dagegen auflehnen, daß Kant uns immer nur danach *streben* läßt, Gott zu lieben, ohne die Hoffnung, je dieses Ziel zu erreichen; denn gewiß entspricht diese Deutung dem Geiste dessen nicht, der das „Gebot" der Liebe an die Menschen ergehen ließ. Die denkende Vertiefung in das Wesen der Liebe ist es, die den jungen Hegel über das Begriffssystem Kants hinaustreibt und ihn neue Wege philosophischen Verstehens suchen heißt.

Inwieweit Kant sich selber getreu bleibt, wenn er die Liebe aus dem Bereiche der Sittlichkeit verbannt, ist freilich eine andere Frage, die entschieden in bejahendem Sinne beantwortet werden muß. Nur eine gänzliche Umgestaltung und Erneuerung des transzendentalen Gedankens wird eine tiefere und gerechtere Würdigung der durch die Religion der Philosophie gestellten Probleme zulassen und ihre Lösung in einem über die bloß moralische Beurteilung hinausgehenden Sinne ermöglichen.

c) Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

Hauptgedanken.

Es bleibt noch übrig, einen Blick auf die Schrift über die Religion zu werfen, ehe die Darstellung der praktischen Philosophie Kants verlassen werden darf. Da

die darin ausgesprochenen Gedanken jedoch keine nachhaltige Wirkung ausgeübt und die Entwicklung des deutschen Idealismus wenig beeinflußt haben, so wird eine flüchtige Uebersicht genügen.

Kant sucht in dieser Schrift ein Verhältnis zum positiven Christentum zu gewinnen und dessen wichtigste Lehren von seiner Philosophie aus zu deuten. Der Gesichtspunkt, den er dabei vorwalten läßt, ist nahe verwandt mit dem von Lessing in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts" vertretenen. Der reine Vernunftglaube ist das Ziel aller Religion und der eigentliche Kern ihrer Lehren. Aber die Menschheit ist unfähig, diesen Kern in seiner Reinheit sich zu eigen zu machen; sie muß ihn versinnlichen, damit er für sie lebendige Kraft, religiöse Wirklichkeit werden könne. Der tiefste Grund für diese Unfähigkeit liegt in der sinnlichen Natur des menschlichen Wollens, die einen moralischen Mangel mit Notwendigkeit zur Folge hat: den Willen zum Bösen oder das radikale Böse in der menschlichen Natur. Der sinnliche Wille ist an sich zwar kein böser, sowenig er ein guter ist, er gehört dem Menschen an, soweit er ein natürliches Wesen ist, ein triebhafter Organismus gleich den Tieren. Aber der Mensch ist mehr als Tier, er ist praktische Vernunft, und als solche dem übersinnlichen Gesetze der Freiheit unterworfen. Sofern der Mensch ein Glied dieser höheren Ordnung ist, rücken die aus seiner Tierheit oder Sinnlichkeit stammenden Willensantriebe und Motive in eine neue Beleuchtung; sie werden der moralischen Beurteilung unterstellt. Verharrt er nun bei diesen Motiven, nimmt er sie in seinen dem Gesetze unterworfenen Willen auf, auch dann, wenn er sich bewußt ist, dadurch dem kategorischen Imperativ der Vernunft zuwiderzuhandeln, so ist er böse.

Die Tatsache des bösen Willens und der bösen Tat ist ein unergründliches Geheimnis; die sinnliche Natur des Menschen kann weder für das Böse sittlich verantwortlich gemacht noch

als psychologisch hinreichende Ursache zu seiner Erklärung verwandt werden, denn sittliche Verantwortung beginnt erst mit dem transzendentalen Bewußtsein der Freiheit; eine psychologische Erklärung aber reicht über das Gebiet der natürlichen Motivation überhaupt nicht hinaus; noch weniger kann die praktische Vernunft den Grund für den sittlichen Mangel der menschlichen „Natur" (die eben mehr ist als bloße Natur im Sinne der theoretisch gegenständlichen) abgeben, weil in ihr nicht der Wille zur Abweichung von ihr selbst, zur Verkehrung ihres Prinzips in das widersittliche, also widervernünftige, entspringen kann. Die Philosophie muß sich damit begnügen, hier eine unerforschliche Urtatsache anzuerkennen, — die dennoch keine „Tatsache" im Sinne eines objektiven, empirisch feststellbaren Faktums ist, da wir die Aufgabe haben, das Böse zu vertilgen, also die Tatsache aus der Welt zu schaffen, — da unsere Freiheit uns den Ursprung des Bösen als eine selbstgewollte, selbstveranlaßte Verschuldung zurechnet, für die uns das böse Gewissen straft. Die Heilige Schrift drückt dieses Verhältnis in ihrer Weise durch die Geschichtserzählung aus, die uns als ursprünglich gutgeartete, erst durch einen bösen Geist verführte Wesen schildert (VI, 41 f.).

In dem Kampfe des guten und des bösen Willens, der den Inhalt des sittlichen Lebens ausmacht, und denjenigen, der „immer strebend sich bemüht", zu einer fortschreitenden, aber niemals beendbaren Besiegung des Bösen führt, bedarf der Mensch des Glaubens an die Möglichkeit dieses Sieges. Die Vorstellung eines durchaus guten Willens, in dem der böse vollkommen niedergerungen ist, wird die Kraft zum sittlichen Kampfe beleben und befestigen können: dies ist der Sinn des Glaubens an die Realität eines heiligen, eines „göttlich gesinnten" Menschen, der uns ein Vorbild sein kann, der aber, gerade um uns als Beispiel dienen zu können, nichts anderes als ein natürlich gezeugter Mensch sein darf (VI, 63 f.). Die Vereinigung der Menschen, die diesem Vorbilde

nachzueifern streben, ist ein „ethisches gemeines Wesen", das in der christlichen Kirche seine Wirklichkeit hat. Aller positive Kirchenglaube gründet sich, da er historisch entsteht, auf Offenbarung, d. h. auf eine nicht der Vernunft allein entnommene, sondern unter zufälligen Umständen entstandene, durch bestimmte Menschen und bestimmte Erlebnisse veranlaßte und in einer bestimmten, überlieferten Ausdrucksform auf uns gekommene Satzung. Die Schwäche der menschlichen (moralischen) Natur ist daran schuld, daß uns die unsichtbare Kirche, die alle Guten in dem Willen verbindet, dem moralischen Gesetze allein zu folgen, nicht genügt, daß wir vielmehr gewisser sinnlicher, sichtbarer Veranstaltungen, gewisser statutarisch festgelegter Gebote, kurz der historisch gewordenen Kirche und ihres Glaubens bedürfen, um uns im Guten erhalten und den Kampf gegen das Böse aufnehmen zu können. „An sich notwendig" sind all diese historischen Bestandteile der Religion nicht (VI, 106), sie besitzen keine rein moralische und deshalb überhaupt keine aus der Vernunft allein zu rechtfertigende und in ihr gegründete Bedeutung; daher bleibt der Vernunftglaube der höchste Ausleger des kirchlichen, und die Alleinherrschaft der reinen Religion das letzte Ziel aller religiösen Entwicklung: das wahre Reich Gottes auf Erden.

So lehnt Kant den Gedanken der stellvertretenden Genugtuung und der durch sie uns zuteil gewordenen Erlösung als eine zwar unser theoretisches Bedürfnis allenfalls befriedigende Antwort auf die Frage: wie ist unsere Entsündigung möglich? vom Standpunkte der praktischen Vernunft aus ab, da es moralisch genommen nur auf uns, auf unsere eigene Tat ankomme und nicht auf eine fremde, mag sie auch als von Gott selbst getan vorgestellt werden (VI, 117 f.). Kant selbst bezeichnet diesen seinen Standpunkt der Religion gegenüber als den eines „reinen Rationalisten"; er enthält sich im Unterschiede vom

Naturalisten, der die Wirklichkeit aller übernatürlichen göttlichen Offenbarung verneint, und vom Supernaturalisten, der sie bejaht, dieser Frage gegenüber des Urteils, da die Vernunft von sich aus keine Mittel besitze, um hierin eine Entscheidung fällen zu können. Er erklärt im Sinne Lessings die Offenbarung für eine „Introduktion der wahren [d. h. rein rationalen, rein moralischen] Religion" (VI, 155), die zu ihrer Zeit und an ihrem Orte weise und ersprießlich gewesen sein mag, aber entbehrlich wird, sobald der Mensch mündig geworden ist und aus sittlicher Vernunft und Einsicht zum reinen Vernunftglauben gelangt ist; denn dieser stellt den allein wertvollen Kern der positiven Religion dar. Den Beweis für diese Uebereinstimmung sucht er durch eine Auslegung der Lehre Jesu im Sinne seines Moralprinzips zu erbringen; alles über den rein moralischen Dienst Gottes hinausgehende kirchlich-religiöse Leben aber erscheint ihm als „Afterdienst Gottes in einer statutarischen Religion".

Kritische Betrachtung.

Daß diese Religionsphilosophie Kants mehr als seine übrigen Werke ihrem Geiste nach im Zeitalter der Aufklärung wurzelt, ist oft gesagt worden. Zwar unterscheidet sich Kant von den Vertretern der natürlichen Religion bedeutsam dadurch, daß er an die Stelle der Verstandesmetaphysik den moralischen Vernunftglauben setzt und dem positiven Christentum vom pädagogischen Standpunkte aus ein gewisses Recht einräumt; es fehlt ihm aber der Blick dafür, daß dem positiven Gehalt einer historischen Religion ein über das Rationale in jedem, auch dem moralischen Sinne hinausreichender Eigenwert zuzusprechen ist, daß religiöses Gemeinschaftsleben, religiöse Wirklichkeit allein durch Positivität möglich sind, und daß nicht die Schwäche der menschlichen Natur, sondern die schöpferische religiöse Phantasie, in der sich Sinnlichkeit und Vernunft synthetisch

vereinigen, die wahre Quelle der historischen Religionen ist [1]).

Diese Einsicht bricht sich in der Entwicklung des deutschen Idealismus Bahn und erzeugt ein tieferes Verstehen des positiven Gehalts der Religionen. Voraussetzung dafür aber ist die Erkenntnis, daß nicht die der Sinnlichkeit entgegengesetzte reine Vernunft, sondern die mit ihr vereinigte die philosophische Wahrheit hervorbringt, daß nicht ein Fragment der Totalität des Geistes, sondern dieser selbst als das Höchste zu gelten habe. Dann erst kann der bei Kant stark vernachlässigte „theoretische" Faktor des Glaubens, das, was Hegel die „Vorstellung" nennt, in die rechte Beleuchtung gerückt werden; denn nicht der Verstand ist es, der in ihm nach Ausdruck verlangt und Gestalt gewinnt, sondern eben das unterdrückte sinnliche Moment, das bei Kant zu Unrecht als ein bloß trübendes, schwächendes begriffen und mit der überlegenen Nachsicht oder Weisheit des Menschheitspädagogen betrachtet wird. Erst wenn das abstrakte Ideal der reinen praktischen Vernunft in seiner eigenen Antinomik und damit in seiner Un-vernunft durchschaut ist, wird es dem konkreten Ideale des sich seiner selbst bewußt werdenden sinnlich-vernünftigen Geistes Platz machen können, der sich in der historisch gewordenen Religion eine bestimmt geartete Wirklichkeit verschafft. Dann erst wird an die Stelle des moralistischen der „historische Denker" treten können, für den das Geschichtliche in den Religionen nicht nur ein zufälliger, ein dem Ideale fremder Bestandteil ist, sondern untrennbar verknüpft mit dem Wesen der Religion selbst. Dann muß das Problem der Begreiflichkeit dessen, was in der Religion als ein Mysterium erscheint, ein anderes Aussehen bekommen.

---

1) Noch in der Vorstellung des gütigen und weisen Schöpfers, wie sie dem „reinen Vernunftglauben" Kants vorschwebt, waltet die allerdings sehr verblaßte und verarmte Einbildungskraft: ohne den jüdisch-christlichen Monotheismus wäre sie nie entstanden, die „reine" praktische Vernunft vermag sie nicht zu erzeugen.

Wie bei den Postulaten des Vernunftglaubens, so zeigt sich auch bei den „Geheimnissen" der Offenbarungsreligion die Eigentümlichkeit der Kantischen Philosophie, als Maßstab des Begreifens allein den Verstand in Betracht zu ziehen und ihn sogleich doch als unzulänglich zu verwerfen, das für unbegreiflich Erachtete dann aber als ein für die praktische Vernunft aus moralischen Gründen Annehmbares zu rechtfertigen. Nur erweist sich das Unzureichende solcher Betrachtungsweise hier noch drückender, weil der Nachweis der Annehmbarkeit nicht auf Grund einer Vernunftforderung geführt werden kann, da es sich in den Geheimnissen der positiven Religion um Vorstellungen handelt, die nicht als moralisch notwendige deduziert werden können. Daher schwankt Kant zwischen einer Deutung, die eine Annahme jener Lehren, z. B. der von der stellvertretenden Genugtuung, wie eben erwähnt, als eine „allenfalls bloß für den theoretischen Begriff notwendige" (VI, 118) erklärt, sie aber moralisch ablehnt [1]), und einer anderen, die gerade diesen theoretischen Begriff als bloßes „Vernünfteln" ächtet und die Annahme desselben allein als eine „in moralischer Absicht notwendige" zuläßt (VI, 143). Die Unbegreiflichkeit einer Lehre soll einerseits die theoretische Unmöglichkeit ihrer uns allerdings unerreichbaren, dennoch vielleicht gültigen objektiven Wahrheit nicht ausschließen (vgl. VI, 65 Anm.) — sowie die kritisch erkannte Unbeweisbarkeit der Verstandesmetaphysik die Möglichkeit oder Denkbarkeit derselben im Falle der causa noumenon nicht aufheben sollte, — andererseits aber soll der Wert, die „Vernunft" solcher Lehren allein in ihrem praktischen Sinne liegen, der hier bei dogmatischen Glaubensstücken zum pädagogischen wird. Der Gebrauch der Kategorie

1) Es ließe sich in der Tat mit Grund fragen, ob einer Vorstellung, die, statt die Autonomie des Willens zu stärken, vielmehr die Gewinnung der Seligkeit von dem Glauben an eine geschehene Tat Gottes oder des Gottmenschen abhängig macht, erzieherischer Wert im moralischen Sinne beigemessen werden darf. Vgl. VI, 120 f.

des Pädagogischen muß aber dort zweifelhaft und sogar zweideutig erscheinen, wo Vorstellungen vor den Richterstuhl der Vernunft gezogen werden, die offensichtlich gar nicht den Sinn und den Zweck haben, die Menschen zur Moralität zu erziehen, die vielmehr bildliche Auskunft über die letzten spekulativen Zusammenhänge von Gott, Welt und Mensch geben, den Menschen mit Gott und Welt versöhnen wollen, — Vorstellungen, die sich in allen Religionen finden.

Hier versagt der Maßstab der ethischen Kritik, des ethischen Rationalismus, und Kant steht daher diesen Teilen der Religion, wo nicht einfach abweisend, so doch gleichgültig oder hilflos gegenüber. Einige Ansätze zu spekulativem Verstehen finden sich zwar bei ihm, werden aber nicht systematisch entwickelt und stehen in keinem klaren Zusammenhange mit dem Prinzip seines sonstigen Standpunkts. So versucht er die Idee Christi als des vom Himmel herabgekommenen Urbildes der Menschheit (VI, 60 ff.) zu deuten, die Idee der Dreieinigkeit als der Dreiheit Gottes: des liebenden Vaters, des geliebten Sohnes, d. h. des „Urbilds der Menschheit", und des heiligen Geistes, d. h. Gottes, sofern er sein „Wohlgefallen auf die Bedingung der Uebereinstimmung der Menschen mit der Bedingung jener Liebe des Wohlgefallens einschränkt" (VI, 145), also von der Befolgung des moralischen Gesetzes abhängig macht. Diese Anregung hat bis auf Hegels Religionsphilosophie, in der sie eine tiefere Bedeutung erhält, fortgewirkt. Aber erst nachdem die Fesseln, die das idealistische Denken einzwängen, solange es die Religion als „moralische Anstalt" betrachtet, abgestreift sind, kann der in ihm liegende spekulative Keim auf diesem Felde sich entfalten; erst dann kann auch den „praktischen" Teilen der Religion, die sich in den Kulthandlungen darstellen, volle Gerechtigkeit widerfahren. —

So erhaben der Gegenstand ist, mit dem sich die Reli-

gionsphilosophie beschäftigt, so wichtig und eingreifend die Antworten, die in ihr gegeben werden, für das Ganze unserer Erkenntnis sind — die eigentliche Schlacht wird doch nicht auf diesem Felde, sondern auf dem der philosophischen Prinzipien geschlagen, mag dies nun als das der theoretischen Philosophie, der Wissenschaftslehre, der Logik oder der Metaphysik bezeichnet werden. Obwohl die drei großen idealistischen Systemschöpfer Fichte, Schelling und Hegel von religionsphilosophischen Problemen ihren Ausgang nehmen — Fichte im engen Anschlusse an Kant, dessen Schrift über die Religion gleichsam antezipierend (in seiner „Kritik aller Offenbarung", 1792), Schelling in seinen Dissertationen (1792 und 1795), sowie in seiner Abhandlung „über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt" (1793), und Hegel in seinen theologischen Jugendschriften — so haben sie sich doch alle drei von diesem Thema zunächst abgewandt, um sich die theoretische Grundlage für ihre Systeme zu schaffen, und sind erst nach Vollendung dieser Arbeit wieder zu ihm zurückgekehrt. Für die Problementwicklung ist daher die Religionsphilosophie — so sehr ihre Motive persönlich bestimmend wirkten, so sichtbar vor allem bei dem jungen Hegel der Einfluß ist, den sie auf das reifende Werk, auf die Gestaltung des Systems und ganz besonders auf die Ausbildung der Methode geübt haben — nicht von ausschlaggebender Bedeutung. Bestimmender als sie werden für den geschichtlichen Fortgang des Idealismus zunächst die Kantische Lehre vom Schönen und seine Naturteleologie, die zusammen den Inhalt des dritten kritischen Hauptwerkes, der Kritik der Urteilskraft, ausmachen.

III. Die Kritik der Urteilskraft.

a) Die Einleitung zur Kritik der Urteilskraft.

Ueberschau über das Ganze der Vernunftkritik.

Es kann nicht in der Absicht dieses Buches liegen, die ganze Fülle der von Kant in der K. d. U. vorgetragenen Gedanken zur Darstellung zu bringen. Es gilt vielmehr lediglich, die großen Linien dieses dritten kritischen Hauptwerkes nachzuzeichnen, die Verbindungsfäden aufzuzeigen, die es mit den anderen verknüpfen, seine Bedeutung für das ganze System zu erleuchten, — es gilt vor allem, auf die Keime der Fortentwicklung, die in ihm liegen, hinzuweisen und die Motive deutlich zu machen, die über den von Kant eingenommenen Standpunkt hinaustreiben. Bekanntlich hat kein Kantisches Werk so stark wie dieses auf die nachfichtesche Entwicklung des deutschen Idealismus, auf die spekulative Ausgestaltung der Transzendentalphilosophie eingewirkt; keines hat so viel Aussichten für die Erreichung der höchsten Ziele, die das Denken sich zu stellen vermag, eröffnet, — keines hat so sehr dazu beigetragen, das kritische in ein metaphysisches System umzuwandeln. Die Frage wird sich daher aufdrängen, inwieweit Kant selbst, inwieweit die K. d. U. für diese Umwandlung „verantwortlich" gemacht werden darf; oder positiv ausgedrückt, wieviel ihr die Späteren zu verdanken haben, und welches die Grenze ist, über die Kant nicht hinausgelangt.

Schon das Thema der K. d. U. deutet darauf hin, daß Kant sich in ihr das für die Spekulation gewichtigste Problem vorlegt: sie untersucht, ob es ein Gebiet gibt, welches die Prinzipien der theoretischen und praktischen Philosophie, den Natur- und den Freiheitsbegriff in sich vereinigt, welches dieses Gebiet sei, und wie die Vereinigung, die in

ihm sich vollzieht, kritisch gedacht werden könne. In der berühmten Einleitung seines Werkes hält Kant Ueberschau über das Ganze der Philosophie. Zum ersten Male überblickt er sein System, denn jetzt erst, nachdem die theoretische und praktische Philosophie ausgearbeitet sind, und das dritte Glied, das jene beiden Teile zu verbinden berufen ist, sich anreiht, vermag er den Grundriß seines Gebäudes aufzuzeichnen und die Gesamtarchitektur desselben zu beschreiben [1]).

Die Kritiken der reinen (theoretischen) und der praktischen Vernunft bewegen sich in einem bestimmten logischen Rhythmus vorwärts, der sich aus ihrer Disposition leicht ablesen läßt. Aeußerlich betrachtet ist ihre Einteilung dichotomisch; beide Male zerlegt sie Kant in eine Elementar- und eine Methodenlehre, wobei die letztere jedoch nur eine Art von Anhang bildet; die erstere zerfällt wiederum in zwei Teile, die in der K. d. r. V. transzendentale Aesthetik und Logik, in der K. d. p. V. Analytik und Dialektik der reinen praktischen Vernunft heißen (also so wie die Unterabschnitte der transzendentalen Logik in der K. d. r. V.). Diese Dichotomien verraten den Analytiker, der seinen Gegenstand zerschneidet, wobei dann zwei Hälften entstehen; sie zeugen von der dualistischen Grundgesinnung des Kritikers, die sich in so vielen Gegensätzen ausspricht, unter denen der von Ding an sich und Erscheinung der entscheidendste und einschneidendste ist.

Aber andererseits bricht sich, genauer betrachtet, überall ein Bestreben Bahn, den Dualismus zu überwinden, den ganzen Gegenstand des Denkens, nachdem er halbiert worden, nun wieder zusammenzufügen; hinter der dichotomischen Architek-

1) Uebrigens hält Kant auch jetzt noch daran fest, daß die Kritik nicht das System selbst sei. Die „Philosophie", sagt er, zerfällt nur in theoretische und praktische, die „Kritik des reinen Erkenntnisvermögens" dagegen bedarf eines dritten Hauptteils, der K. d. U. (V, 176, 179). Darüber unten weiteres.

tur versteckt sich eine trichotomische, die weit weniger äußerlich ist als jene und weit mehr der Logik der Untersuchung gemäß ist [1]). So zerfällt die K. d. r. V., wenn man nur die Elementarlehre in Betracht zieht, die eigentlich das Werk selbst ausmacht, und den Obertitel Logik streicht (die Logik begreift streng genommen die Aesthetik in sich, da erst in ihr die transzendentale Apperzeption als höchste Bedingung für alle Formen der Erfahrung, also auch für Raum und Zeit zur Erkenntnis gelangt), in die drei Abschnitte Aesthetik, Analytik und Dialektik, in denen stufenförmig die Anschauung, der Verstand und die Vernunft betrachtet werden. In dieser Dreiteilung macht sich das Bedürfnis der Vernunft selbst geltend, die den in Anschauung und Verstand zerlegten Gegenstand seiner Totalität nach wiederherzustellen verlangt, deren Vermögen eben deshalb von Kant als das der Ideen bestimmt wird, die den Ort für das Ganze der Erfahrung, für den Gegenstand als ein Ganzes aus Anschauung und Verstand umreißen. Wenn in der K. d. p. V. dem Abschnitt Aesthetik nichts entspricht, hier also die Dichotomie grundlegend für das ganze Werk zu sein scheint, so beruht das nur darauf, daß gewissermaßen als erster Teil der praktischen Philosophie die theoretische selbst zugrundegelegt ist. Der kategorische Imperativ fordert als das Gesetz der Freiheit zu seinem Gegensatze das Gesetz der Natur, das Gebiet der reinen praktischen Vernunft hat das der theoretischen zu seiner Voraussetzung, so wie der Verstand die Anschauung. Der Dialektik benannte zweite Hauptteil der K. d. p. V. sucht sodann die Synthesis (und zwar die durch die reine praktische Vernunft sich vollziehende, aus ihr entspringende Synthesis) der beiden Gebiete in dem des Glaubens auf, dessen Reich als ein drittes zu dem der Natur und dem der Freiheit hinzutritt.

1) Kant macht selbst auf das Trichotomische seiner Einteilungen aufmerksam (V, 197) und rechtfertigt es aus dem Begriffe der Synthesis. Vgl. E. Frank, Das Prinzip d. dial. Synth. usw., 45 ff.

Synthesis überhaupt ist das Grundthema aller Transzendentalphilosophie. Wie Synthesis (Erfahrung) möglich sei, ist die ursprüngliche Frage der Vernunftkritik. Welche Faktoren auch immer synthetisch zusammengefügt werden sollen — das Zusammenfügen macht das Urproblem des Denkens aus. Zwar verbirgt sich dieses Problem bei Kant häufig genug hinter der in den Vordergrund sich drängenden Tätigkeit des analytischen Zerlegens, so daß es oft so aussieht, als sei sie allein die Vollführerin des kritischen Geschäfts, als komme es allein darauf an, durch Trennung Klarheit zu gewinnen. Aber in Wahrheit ist der Zweck des Trennens nur der, Einblick in das ungetrennte Ganze zu gewinnen. Die Vernunft muß trennen, weil sie nur zusammenfügen kann, wo sie zuvor getrennt hat. Das Charakteristische der Art und Weise, wie Kant das Problem der Synthesis, des Zusammenfügens löst, besteht nun darin, daß er die Getrennten nicht zu einem Dritten sich vereinigen läßt, so daß sie in dieses Dritte eingehen, in ihm s i c h verbinden (ihre Trennung also aufgehoben wird und die Getrennten im Produkt verschmelzen), sondern daß er d a s D r i t t e w i e d e r u m a b t r e n n t von den Getrennten und alle Drei in ihrer Selbständigkeit, ihrem Nebeneinander läßt — Kant löst m. a. W. die Aufgabe der Synthesis in Wahrheit n i c h t und erklärt obendrein die Lösung für u n m ö g l i c h.

Dies ist, systematisch betrachtet, der Sinn dessen, was Kant Dialektik nennt. Der Versuch einer denkenden Verbindung, durch welche die Trennung aufgehoben wird, und die Getrennten ein einziges Drittes werden, das sie in sich enthält, mißlingt, weil sie zum Widerspruche führt, weil die Gegensätze a l s Gegensätze nach Kant keine logische Einheit dulden. Nur Trugschlüsse und Scheinbeweise können die Täuschung erwecken, als wäre es möglich, das Unmögliche logisch zu verwirklichen. Was nach der Zerstörung dieser Täuschung übrig bleibt, ist die „Idee" der Vereini-

gung, die allerdings zu Recht besteht und das Höchste ist, was die Vernunft erreicht.

Die Idee ist dieses Dritte — sie ist „bloße" Idee, weil sie das zu Vereinigende nicht vereinigt, sondern nur zu vereinigen f o r d e r t. Sie ist deshalb bloß regulativ. Sie drückt ebensosehr das höchste Vermögen wie das völlige Unvermögen der Vernunft aus. Und da die Vernunft nichts anderes ist als dieses Vermögen und Unvermögen der Ideen, so ist sie selbst das Dritte zu ihren Hälften: der Anschauung und dem Verstande, die daher neben ihr, von ihr abgetrennt, ihre selbständige Funktion bewahren und ihr eigenes Gebiet beherrschen, — obwohl sie in der lebendigen Erfahrung, in der realen Wissenschaft sich gatten und dort ihre Synthesis finden, obwohl die Vernunft sich selbst hier als Eine, Ungeteilte verwirklicht. Diese lebendige Selbstverwirklichung der Vernunft fällt sozusagen aus der theoretischen Philosophie heraus; — soweit sie eine Heimstätte, eine Unterkunft im System findet, gehört sie einem anderen, dem theoretischen entgegengesetzten Felde an: dem des praktischen Handelns, in dem die Vernunft einen eigenen „Boden" für ihre Ideen erhält, der aber mit dem Boden der theoretischen Begriffe kein Ganzes ausmacht, sondern wiederum nur in einer Idee höherer Stufe, in einer Forderung der reinen praktischen Vernunft: in dem Postulate des Glaubens mit der Welt der Erfahrung, mit der Natur vereinigt wird.

D e r Z w e c k b e g r i f f.

Bei der Ueberschau über das Ganze der Philosophie taucht nun die Frage auf, ob es nicht noch ein Vermögen gäbe, welches den Uebergang von der theoretischen Vernunft (dem Verstande) zur praktischen herstelle, welches in sich ein Prinzip besitze, das zwischen dem der Natur und dem der Freiheit zu vermitteln und deshalb geeignet sei, die Synthesis beider Reiche zu begründen oder den

Grund ihrer Einheit abzugeben. Zwar, dies ist von vornherein klar: was der Verstand als Gesetzgeber der Natur und die Vernunft als Gesetzgeberin ihrer selbst leistet, ist beides einander so gegensätzlich, daß ein drittes Vermögen, welches beide zu vereinigen fähig wäre, dennoch die „unübersehbare Kluft" (V, 175), die zwischen ihnen ist, keinesfalls auszufüllen vermöchte, daß es also nicht dazu dienen könnte, ein drittes Reich, welches das der Natur und das der Freiheit als seine Teile umschlösse, in den Bereich des Denkens zu ziehen. Das „übersinnliche Substrat", wie Kant sich ausdrückt, das den Grund der Natur und der Freiheit und damit den ihrer Einheit enthält, dieses „Wesen an sich" (V, 422) ist uns unbekannt und unzugänglich; insofern ist es daher „nicht möglich, eine Brücke von einem Gebiete zu dem andern hinüberzuschlagen" (V, 195). Allein so getrennt auch immer die beiden Welten sein mögen, es gibt doch einen Punkt, in dem sie zusammentreffen: d a s S u b j e k t s e l b s t.

Der Mensch ist Sinnenwesen und Vernunftwesen zugleich; als das eine gehört er der Natur, als das andere dem Reiche der Freiheit an. Er soll das Gesetz der Freiheit in der Sinnenwelt verwirklichen, wozu er nur als Kreuzungspunkt beider Hemisphären tauglich ist; in ihm muß daher ein Begriff sein, der von der einen Seite der praktischen Vernunft, dem Vermögen sich selbst eine Regel vorzuschreiben, angehört, von der anderen Seite aber der Grund der Wirklichkeit eines Objekts in der Sinnenwelt ist: dieser Begriff ist der des Zweckes. W i e der Mensch als zwecksetzendes Sinnen- und Vernunftwesen zugleich Ursache von Wirkungen wird, läßt sich nicht begreifen; denn dazu wäre eine Einsicht in den Zusammenhang der Sinnenwelt und der zwecksetzenden Vernunft notwendig, die uns bei der völligen Disparatheit beider verschlossen ist und immer verschlossen bleiben muß. Aber wir vermögen etwas anderes. Wir können b e u r t e i l e n, ob ein Ob-

jekt dem Zwecke, den wir uns gesetzt haben, entspricht, ob es, wie wir sagen, dem Zwecke gemäß oder zweckmäßig beschaffen ist. Wir können also an ein Ding, zu dessen theoretischer Erkenntnis der Verstand uns die Prinzipien leiht, zugleich den Maßstab der Vernunft anlegen und fragen, ob es die Vorschriften erfüllt, die im Gedanken des Zweckes liegen. Dieses Beurteilungsvermögen, welches ein gegebenes einzelnes Objekt daraufhin prüft, ob es einem Begriffe (dem im Zwecke gedachten) sich unterordnen läßt, darf weder mit dem erkennenden Verstande noch mit der zwecksetzenden Vernunft identifiziert werden; es ist vielmehr eine dritte Erkenntniskraft, die Verstand und Vernunft miteinander verbindet, da sie den Gegenstand des Verstandes auf den Maßstab der Vernunft bezieht: die Urteilskraft, und zwar eine besondere Gattung derselben: die reflektierende.

Urteilskraft nennt Kant nämlich das Vermögen überhaupt, das Besondere, Gegebene als stehend unter einem Allgemeinen, einem Prinzipe oder Gesetze zu denken. Ein solches Vermögen ist schon im theoretischen Gebiete notwendig, um den Gegenstand als Gegenstand der Erfahrung möglich zu machen; denn dazu muß das Mannigfaltige, Stoffliche in ihm den apriorischen Formen unterworfen gedacht werden. Da diese Unterwerfung von Kant in der K. d. r. V. als transzendentale Funktion des Urteilens erklärt worden, und dort der Terminus einer „transzendentalen Urteilskraft", welche die Aufgabe hat, mittelst des Schematismus die Grundsätze des reinen Verstandes zu erzeugen, eingeführt worden war, so unterscheidet Kant jetzt diese transzendentale als bestimmende von der auf den Zweckbegriff sich gründenden Urteilskraft. Insofern die Zweckmäßigkeit des Objekts das Objekt als solches nichts angeht, sondern nur die Beziehung ausdrückt, in der es sich zu unserer zwecksetzenden Vernunft befindet, reflektiert das urteilende Subjekt über das Objekt. Das Urteil der „reflek-

tierenden Urteilskraft" betrifft nicht das Objekt als einen Gegenstand des Verstandes, sondern die Angemessenheit des Objekts zu dem Zwecke der Vernunft und somit zur Vernunft selbst; es betrifft, kann man auch sagen, nicht die objektive Realität, sondern die Beschaffenheit, die das Ding mit Rücksicht auf das urteilende Subjekt besitzt, seine auf das Subjekt rückbezügliche, deshalb als reflektiert bezeichnete Daseinsform. Indem das Subjekt über die Zweckgemäßheit des Objekts urteilt, urteilt es zugleich über sich selbst; es reflektiert über das Verhältnis des Objekts zum Zweckbegriff, d. h. ebensosehr über die Zweckmäßigkeit des Objekts, als über sein eigenes Zwecksetzen in Ansehung des Objekts, — es vergleicht m. a. W. das Objekt mit seinem Zweckbegriffe und urteilt, ob beide miteinander übereinstimmen.

Die formale Zweckmäßigkeit der Natur.

Handelt es sich beim Zwecksetzen darum, einen beliebigen „praktischen" Gegenstand durch „Kunst" hervorzubringen gemäß den Regeln, die uns die Erfahrung, d. h. die Kenntnis und Erkenntnis der Naturbeschaffenheit und Naturgesetzlichkeit der Dinge, an die Hand gibt, so nennen wir die dadurch erzeugte Zweckmäßigkeit eine technische. Anweisungen, technische Aufgaben zu lösen, sind zwar von praktischer Bedeutung, aber nicht von praktisch-philosophischer, denn die praktische Philosophie beschäftigt sich nicht mit beliebigen Zwecken, sondern allein mit dem unbedingten Vernunftzweck, den die autonome Vernunft sich zum Gesetze macht. Die Technik ist daher (auf allen Gebieten) eine Anwendung theoretischer Erkenntnisse und gehört somit zu den Corollarien der Naturwissenschaft; daher gibt es keine Philosophie der Technik, keine transzendentalen Prinzipien der technischen Urteilskraft, die der Kritik bedürften oder fähig wären. Die Zweckmäßigkeit einer Handlung aber in bezug auf das Sittengesetz, d. h.

die sittliche Beschaffenheit derselben unterliegt dem Richterspruche „einer reinen praktischen Urteilskraft", deren Möglichkeit und Befugnis von Kant in der K. d. p. V. (V, 67 ff.) untersucht wird.

Es bleibt indessen noch ein besonderer Zweckbegriff übrig, der weder technischer noch sittlicher Art ist: der Erkenntniszweck. Als Erkenntniszweck besitzt er die Dignität des sittlichen, die Absolutheit und Unbedingtheit eines reinen Vernunftzweckes; zugleich aber ist er kein rein praktischer Zweck, sondern er ist der Zweck der theoretischen Vernunft, ja er ist die sich als Zweck setzende theoretische Vernunft selbst, — somit gar nichts anderes als das in den Ideen der K. d. r. V. gedachte regulative Prinzip schlechthin. Mit Beziehung auf ihn sind die Objekte der Erfahrung zweckmäßig, sofern sie erkennbar sind, sofern sie sich in das Ganze der Erfahrung einordnen, oder sofern sie sich als Teile eines Systems der Erfahrung begreifen lassen. Könnte die Vernunft diesen ihren höchsten theoretischen Zweck, könnte sie m. a. W. sich selbst absolut verwirklichen, so würden die Objekte aufhören, „nur" erfahrbar, „nur" empirisch erkennbar, „nur" gegeben, „nur" Erscheinungen zu sein, — sie würden zu Teilen der sich verwirklichenden Vernunft selbst werden. Zweckmäßig hinsichtlich des Erkenntniszweckes sind daher die Objekte dann und insoweit, als sie gestatten, das bloß Gegebene, bloß Empirische in ihnen umzuwandeln in ein Verstandesmäßiges, d. h. in ein System von Urteilen, die logisch miteinander verknüpft, logisch auseinander herleitbar wären. Daß die Objekte den Verstandesregeln apriori unterworfen sind, macht sie in diesem Sinne noch nicht zweckmäßig, denn dadurch werden sie überhaupt erst Objekte; jene Regeln konstituieren sie, machen sie zu Gegenständen der Erfahrung überhaupt. Aber daß sie darüber hinaus gesetzmäßig sind, daß sich empirische Gesetze auffinden lassen, die miteinander in einem rationalen Zusammenhange

stehen, daß überall in der Natur Gleichheiten und Aehnlichkeiten die Bildung von allgemeinen und besonderen Gesetzen, von Gattungs- und Artbegriffen zulassen, oder daß die Natur, wie Kant sagt, sich „spezifiziert" — dies gehört nicht zur Möglichkeit der Objekte und der Erfahrung überhaupt, sondern ist vom transzendentalen Standpunkte als „ein glücklicher unsre Absicht begünstigender Zufall" anzusehen (V, 184).

Die Natur ist daher rückbezüglich auf unseren Erkenntniszweck und unser Erkenntnisvermögen selbst als zweckmäßig zu beurteilen: sie ist so beschaffen, als hätte ein dem unsrigen analoger, wenn auch nicht mit ihm identischer Verstand sie erschaffen, da sie sonst nicht unserem Verstande die Möglichkeit gewährte, sie wissenschaftlich zu durchdringen, sie durch Erkenntnisakte zu reproduzieren. Indem wir über diese „formale Zweckmäßigkeit" der Natur urteilen, betätigt sich die reflektierende Urteilskraft in uns an der Natur. Wie bei technisch hergestellten Dingen urteilen wir in dieser Reflexion über das Verhältnis der Dinge zu uns, d. h. zugleich über die Dinge und über uns selbst. Während aber das durch technische Kunst Erzeugte, als durch uns selbst, durch unsere vom Verstand angeleitete Tätigkeit hervorgebracht, die Uebereinstimmung zwischen ihm und dem technischen Zwecke zu keinem Problem macht, die Reflexion darüber folglich zur philosophischen Erkenntnis der Objekte nichts beiträgt, ist die formale Zweckmäßigkeit der Natur allerdings ein sehr großes Problem. Die Reflexion über die Uebereinstimmung der Natur mit unserem Erkenntniszwecke fügt zwar zur theoretischen und praktischen Philosophie keinen dritten Teil hinzu, da die Urteilskraft nicht apriori Gegenstände bestimmt, sondern nur das Verhältnis der Gegenstände zu unserem Erkenntnisvermögen betrifft; aber sie fordert eine dritte Kritik heraus, eine Kritik der Prinzipien, welche jene bei ihrem Geschäfte leiten.

Die Kritik der Urteilskraft hat das Recht und die Grenzen derselben zu bestimmen; sie hat zu untersuchen, ob sich der Reflexion ein besonderes Feld von Gegenständen bietet, auf dem sie in Ergänzung des Verstandes und der Vernunft ihre Herrschaft entfalten kann, ob sie also in sich Prinzipien apriori besitzt, die gewisse Gegenstände der Erfahrung allgemeingültig zu beurteilen erlauben, d. h. die Möglichkeit zu einem Verhalten des Subjekts ihnen gegenüber begründen, das die gleiche Dignität besitzt wie das Erkennen der Natur und das Handeln aus sittlicher Vernunft. Und sie hat weiterhin zu verhüten, daß aus der Reflexion über diese Gegenstände eine Erkenntnis derselben gemacht und damit die Grenzen der Urteilskraft überschritten werden.

Das Problem, welches die reflektierende Urteilskraft stellt, ist ein transzendentales. Dies ist leicht einzusehen, wenn man bedenkt, daß die Frage nach dem Verhältnisse von Gegenstand und Verstand, nach der Erfahrbarkeit des Gegenstandes die Grundfrage der K. d. r. V. war. Denn diese Frage ist es, die von der K. d. U. wieder aufgenommen und fortgeführt wird. Die theoretische Philosophie hatte sie nur halb beantwortet, denn sie hatte nicht Auskunft darüber gegeben, wie die reale Wissenschaft, die lebendige Selbstverwirklichung der Vernunft, in der Anschauung und Verstand, Stoff und Form der Erfahrung sich gatten, möglich sei; diese Frage war zunächst übergegangen in die andere, wie überhaupt ein Handeln der Vernunft denkbar sei, und diese war durch die praktische Philosophie in die spezielle Form gekleidet worden: was sittliches Handeln sei, und unter welchem Gesetze es stehe. Das Erkenntnisproblem war dadurch abgewälzt worden auf das Feld der Ethik, es war seiner Besonderheit nach ungelöst geblieben. Die K. d. U. kehrt zu ihm zurück, bereichert durch die kritische Einsicht in das Prinzip der reinen praktischen Vernunft; denn in ihrem Problem vereinen sich die in den beiden ersten Kritiken zur Erörterung gebrachten. Der ursprünglich der

praktischen Philosophie zugefallene Zweckbegriff erweist sich als bedeutungsvoll auch für die theoretische und wird in den Dienst der Vermittlung zwischen beiden gestellt.

Wenn die Frage, wie Anschauung und Verstand zusammen ein Ganzes ausmachen können, befriedigend zu beantworten wäre, so ließe sich zugleich über die weitere Frage, wie Verstand und Vernunft (oder theoretische und praktische Vernunft) sich synthetisch vereinigen, und wie somit auch ihre Gebiete, wie Natur und Freiheit zusammen ein einziges Gebiet sein können, Licht verbreiten. Denn nur weil Anschauung und Verstand auf dem Felde der Erfahrung voneinander relativ geschieden bleiben, weil die Synthesis, die sich zwar in jedem Erkenntnisakte und im Zusammenhange aller fortschreitend vollzieht, dennoch nie absolut erreicht wird; weil die Kluft zwischen dem aposteriorischen und dem apriorischen Faktor, zwischen sinnlichem Stoffe und unsinnlicher Form letzthin unüberbrückbar ist — nur deshalb treten auch Verstand und Vernunft auseinander, entsteht die Zweiheit von theoretischer und praktischer Philosophie. Könnte die theoretische Vernunft (die als solche ja schon das Postulat der Identität von Verstand und Vernunft in sich birgt, denn die theoretische Vernunft ist, sofern sie Vernunft ist, praktisch) ihren höchsten Zweck, ihre absolute Selbstverwirklichung vollbringen, so würden in diesem Akte die beiden Teile der Philosophie zu einem Ganzen verschmelzen: das Reich der Gegenstände, das Reich der Natur wäre nichts anderes als das System der sich vergegenständlichenden Freiheit. Dann wäre der Gegenstand nicht mehr „nur" Gegenstand, aber auch die Idee nicht mehr „nur" Aufgabe, sondern die Aufgabe wäre im Gegenstande gelöst, der Zweck in ihm erfüllt. Da aber die absolute Selbstverwirklichung als Zweck vielmehr von dem Wege, auf dem er erreicht werden soll, getrennt gedacht werden muß — denn die Erfahrung nähert sich nur schrittweise ihrem letzten Ziele und kann es, als Erfahrung, niemals erreichen —, so folgt, daß die Urteilskraft, indem sie über die

Zweckmäßigkeit der Gegenstände rückbezüglich des erkennenden Subjekts reflektiert, eine neue, sowohl von der theoretischen des Erkennens als von der praktischen des sittlichen Handelns unterschiedene, eigene, dritte Richtung einschlagen muß, und daß die Prinzipien, die in diese Richtung weisen, weder theoretische noch praktische, weder Natur- noch Freiheitsbegriffe sein dürfen (wenn sie auch der Vermittlung beider dienen); daß sie vielmehr Prinzipien der Reflexion über die Uebereinstimmung der Gegenstände mit dem Vernunftzwecke, über die Angemessenheit des empirisch Mannigfaltigen, aposteriori Anschaulichen zur Idee seiner Verknüpfung in einem Systeme der Erfahrung sein werden, d. h. Prinzipien der Reflexion sowohl über das Verhältnis von Anschauung und Verstand als über das von Anschauung und Vernunft, von theoretischem und praktischem Vermögen überhaupt.

Obwohl das „übersinnliche Substrat", das den Einheitsgrund von Natur und Freiheit darstellt, nicht erkannt, d. h. nicht zum Gegenstande des Verstandes (oder der theoretischen Vernunft) gemacht werden kann, so läßt sich doch über das Verhältnis beider Gebiete zueinander „reflektieren"; und dies eben tut die Urteilskraft, wenn sie von der formalen Zweckmäßigkeit der Natur spricht, wenn sie erwägt, daß die Natur durch die Wissenschaft in ein System von Erkenntnissen umgewandelt wird, daß daher die Naturwissenschaft selbst den Einheitsgrund von Natur und Freiheit zu ihrer apriorischen Voraussetzung hat, — obgleich sie niemals dazu gelangt, ihn sich gegenständlich zu machen, ihn zu bestimmen, weil sie sich niemals vollendet.

Aesthetische und teleologische Urteilskraft.

Entsprechend der Doppelheit der Erkenntniskräfte, welche die Urteilskraft miteinander vergleicht, über deren Uebereinstimmung sie reflektiert, lassen sich zwei Möglich-

keiten ihrer Betätigung denken. Das gegenseitige Verhältnis von Anschauung und Verstand kann entweder hinsichtlich der Anschauung oder hinsichtlich des Verstandes als ein zweckmäßiges beurteilt werden: es kann entweder eine gegebene sinnliche Vorstellung (ohne daß auf den Begriff derselben Rücksicht genommen wird) in ihrer unmittelbaren Anschaulichkeit dem Verstande proportioniert erscheinen; alsdann urteilen wir, sie sei *schön*; — oder es kann der Begriff eines Gegenstandes *als der Grund der Wirklichkeit dieses Gegenstandes*, diese also als dem Begriffe völlig gemäß erscheinen; alsdann urteilen wir, der Gegenstand sei ein *organisiertes Naturprodukt*. Das Schöne und der Organismus bieten also der reflektierenden Urteilskraft einen Boden, auf dem sich ihr Prinzip der Zweckmäßigkeit entfalten, auf dem sie apriori gesetzgebend sein kann. Das Schöne wirkt auf die Anschauung (oder auf die Einbildungskraft), — aber so, daß der Verstand zugleich befriedigt wird. Der Organismus wird vom Verstande aufgefaßt, — aber so, daß zugleich die Anschauung bei diesem Auffassen beteiligt ist. Daher reicht der Verstand allein in beiden Fällen nicht aus, um das Urteil über den Gegenstand herbeizuführen: dem Schönen gegenüber scheint er völlig ausgeschaltet, weil die Zweckmäßigkeit ohne Beziehung auf einen Zweckbegriff als eine *Zweckmäßigkeit ohne Zweck* zur Anschauung gelangt; dem Organismus gegenüber wird die Verwendung des Zweckbegriffs inadäquat, gleichnishaft, — es läßt sich nur urteilen, daß die Natur bei seiner Hervorbringung *ähnlich* wie die technisch-praktische, zwecksetzende Vernunft verfahre, ohne daß durch ein solches Urteil die Natur selbst oder ihr Produkt, der Organismus, ihrer objektiven Realität nach (wie die Gegenstände des Verstandes) erkannt würden.

Das Urteil der Urteilskraft ist in beiden Fällen kein Erkenntnisurteil, sondern es betrifft nur das Verhältnis des vorgestellten Gegenstandes zu den Erkenntniskräften, oder rich-

tiger: das Verhältnis der bei der Auffassung des Gegenstandes tätigen, miteinander konkurrierenden oder ins Spiel gesetzten Erkenntniskräfte zueinander. Das harmonische Zusammen von Anschauung und Verstand bildet den Gegenstand sowohl des ästhetischen als des teleologischen Urteils; das eine Mal wird die Anschauung dem Verstande, das andere Mal der Verstand der Anschauung angemessen befunden, — obwohl das eine Mal die anschaulich besondere Vorstellung unter keinen Begriff gebracht, das andere Mal kein Begriff als Zweck dem angeschauten Gegenstande zugrunde gelegt werden kann. Bei dem ästhetischen Urteile erhebt der Verstand gar keinen Anspruch, weil die Vergleichung in der Anschauung wurzelt und sie zum Ziele hat; bei dem teleologischen Urteil wird die technisch-praktische Vernunft in Versuchung geführt, die Natur wie ihresgleichen anzusehen und ihr technische Zwecke zugrunde zu legen.

Die K. d. U. hat erstens die Aufgabe, zu prüfen, wie dem ästhetischen Urteil, obwohl der Begriff in ihm keine Rolle spielt, dennoch die Allgemeingültigkeit eines Erkenntnisurteils gebühren kann, die es fordert; sie hat zweitens die Aufgabe, die Versuchung, in welche die teleologische Urteilskraft gerät, abzuwehren und ihre Erkenntnis auf das Maß einer Analogiebetrachtung, die als solche einen regulativen Wert für die biologische Erforschung des Organischen besitzt, einzuschränken. Die K. d. U. muß daher in zwei Teile zerfallen, in eine Kritik der ästhetischen und in eine der teleologischen Urteilskraft.

Kritische Betrachtung.

Die Ueberschau, welche Kant in der Einleitung seines dritten Hauptwerkes über das Ganze seiner Kritik abhält, gewährt einen tiefen Einblick in das Innerste seines Denkens und läßt uns die Gestaltungskraft desselben bewundern. Sie macht aber auch die Schranken deutlich, in denen es eingeschlossen bleibt, und gewährt — gerade, weil Kant sich

über das Geleistete erhebt und gleichsam von seinem Werke zurücktritt, um es vor sich hinzustellen, — weil er sich auf einen höheren Standpunkt außerhalb desselben begibt, um es betrachten zu können, — die Möglichkeit, die Kritik selbst der Kritik zu unterziehen.

Im Grunde genommen ist es dies und nichts anderes, was Kant selbst tut, indem er die reflektierende Urteilskraft zu Worte kommen läßt. Er philosophiert über seine Philosophie — geht er damit nicht über sie notwendig hinaus? Wenn es der Mangel an Reflexion über das philosophische Denken ist, der sonst überall als Schranke des kritischen Philosophierens erkannt wurde, — durchbricht Kant nicht hier diese Schranke, indem er über die innere Organisation seiner Philosophie reflektiert? Seltsamerweise muß diese Frage *verneint* werden. Zwar macht Kant einen Anlauf, der ihn über sich selbst hinauszuführen scheint, aber er kehrt sofort in die selbstgezogenen Grenzen zurück. Er berührt sie, aber er übersteigt sie nicht, sondern schließt sich nur um so fester und enger wieder in sie ein. Schon der Ausdruck „reflektierende Urteilskraft" deutet darauf hin, daß hier der Nerv der kritischen Philosophie angetastet wird; ist Reflexion doch ihr innerstes Wesen, ist sie doch das Instrument, mit dem die Kritik sich selbst ins Werk setzt. *Aber dies gerade bemerkt Kant nicht*[1]). Er bemerkt nicht, daß die Kritik der reflektierenden Urteilskraft, in ihrer Tiefe erfaßt, eine Kritik der Reflexion, eine Kritik der Philosophie, eine Reflexion über die Reflexion in sich schließt. Er bemerkt nicht, daß die reflektierende Urteilskraft es ist, die in der Einleitung über das Ganze der Philosophie reflektiert und es durch diese Reflexion eben zu einem Ganzen, zu einem System zusammenschließt. Die reflektierende Urteilskraft wird ihm

1) Obwohl sich bei ihm Sätze wie der folgende finden: „Das dogmatische Verfahren mit einem Begriffe ist also dasjenige, welches für die bestimmende, das kritische das, welches bloß [!] für die reflektierende Urteilskraft gesetzmäßig ist" (V, 395).

sofort wieder zu einem besonderen „Vermögen", das er n e b e n die übrigen setzt, und dessen Kritik er der Kritik der reinen und der praktischen Vernunft n e b e n ordnet [1]). Daß drei nebeneinandergereihte Kritiken noch kein Ganzes ergeben, ist ihm zwar klar. Aber er hilft sich damit, daß die Kritik überhaupt nur den Boden bereiten soll, auf dem sich dann die „Philosophie", das „System" (das er in erklärten Gegensatz zur Kritik bringt) erbauen läßt. Das Verhältnis der kritisierten theoretischen Vernunft zur spekulativen oder kritisierenden bleibt im Dunkel.

Zwar drängt sich Kant die Notwendigkeit eines einheitlichen, alle Gebiete beherrschenden Vernunftbegriffes nirgends so gebieterisch auf, wie in der über das Ganze der Philosophie reflektierenden Einleitung; aber das Problem der I d e n t i t ä t dieser Vernunft bleibt ungelöst, ja unerörtert. Ausdrücklich faßt Kant das Ganze der drei kritischen Werke als „Kritik der reinen Vernunft" zusammen, die alles, was „vor der Unternehmung jenes Systems, zum Behufe der Möglichkeit desselben" dient, auszumachen habe (V, 179); er bezeichnet also mit eigenen Worten die reine Vernunft, die er kritisiert, als diejenige, die das System aufzurichten hätte, — aber diese reine Vernunft verschwindet ihm sozusagen unter der Hand, indem sie sich in die drei Vernunftarten zerlegt, die von den drei Kritiken gesondert untersucht werden. Als Teile jener Einen Kritik zählt Kant bei dieser Gelegenheit die „des reinen Verstandes, der reinen Urteilskraft und der reinen Vernunft" auf, d. h. er legt die Dreigliederung des in der transzendentalen Logik behandelten, auf Objekte gehenden Erkenntnisvermögens (Verstand, Urteilskraft und Vernunft) der Einteilung der Kritik als eines Ganzen zugrunde, — ohne zu bemerken, daß dadurch dieses Ganze wiederum den Charakter einer transzendentalen Logik gewinnt, und zwar einer Logik des sich selbst kritisierenden Erkenntnisvermögens,

1) Von dieser Betrachtung geht Fichte in seiner Darstellung der W. L. vom Jahre 1804 aus (N. II, 102 ff.).

den einer Selbstkritik der reinen Vernunft. Selbst die Wiederholung desselben Wortes als Titel für das Ganze und für einen Teil macht ihn nicht stutzig [1]), auch nicht die Tatsache, daß er den Titel seines ersten Hauptwerkes in den einer „Kritik des reinen Verstandes" abändern muß, um nicht dasselbe Wort auch wieder für diesen Teil des Ganzen benützen zu müssen [2]). Er reflektiert nicht darauf, daß es ebendieselbe reine Vernunft ist, die in allen drei Kritiken sich selbst kritisiert, und daß sie als sich kritisierende mit der kritisierten identisch, kritisierende und kritisierte zugleich, d. h. Subjekt und Objekt des Denkens ist.

Obwohl die dritte Kritik ihn zwingt, auf das Ganze der Philosophie zu reflektieren, sieht er doch nicht, daß es dieselbe Vernunft ist, die er als reflektierende Urteilskraft zum Gegenstande dieser dritten Kritik macht, und die in der Einleitung über den reinen Verstand und die reine Vernunft als über ihre Teile reflektiert; er sieht nicht, daß

---

1) In ihr spricht sich aus, daß für Kant die ganze Vernunft eigentlich die praktische ist, denn in der soeben erwähnten Aufzählung figuriert die praktische als „reine Vernunft".

2) Wenn Benno Erdmann in seiner Abhandlung „Die Idee von Kants Kritik der reinen Vernunft" (Abh. d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss., Jahrg. 1917, Nr. 2) als das Thema dieses Werkes im Gegensatze zu engeren Auffassungen das, was sein Titel besagt, angesehen wissen will, so ist dem entgegenzuhalten, daß Kant selbst in der K. d. U. das Ganze seiner Kritiken unter diesem Titel befaßt. E. reflektiert nicht auf dieses Ganze; nur aus ihm aber kann die „Idee" des ersten kritischen Werkes bestimmt werden. Allerdings weist E. auf die K. d. p. V. als notwendige Ergänzung der K. d. r. V. hin, aber damit ist es nicht getan. Gerade dies macht das Eigentümliche der K. d. r. V. aus, daß die reine Vernunft in ihr nicht erschöpfend kritisiert wird, daß diese Kritik vielmehr aus sich selbst heraus zur K. d. p. V. und zur K. d. U. forttreibt und erst in dieser ihr Ende, ihren Zweck erreicht. Die „Idee" der K. d. r. V. ist die Idee des Ganzen der Vernunftkritik, zu dem sich alle drei Kritiken ergänzen.

in dieser reflektierenden Urteilskraft die Teile zu ihrem Ganzen kommen und sich a l s Ganzes (als Vernunft) zusammenschließen. So wie das Ganze der Kritik ihm sofort vor ihren drei Teilen verschwindet, so zergeht ihm die ganze Urteilskraft alsogleich wieder in ihre beiden Teile, in die ästhetische und teleologische Urteilskraft, d. h. in Vermögen, die der Reflexion gegenüberstehen und von ihr wie das Objekt vom Subjekt getrennt sind. Worin besteht denn aber die Identität der über das Verhältnis von Anschauung und Verstand, von Verstand und Vernunft, d. h. über die formale Zweckmäßigkeit der Natur logisch reflektierenden Urteilskraft einerseits und der ästhetischen und teleologischen andererseits ? Was berechtigt dazu, alle drei unter Einem Titel zu befassen ? Darüber hören wir nichts. Die Einsicht, daß das „reine Erkenntnisvermögen" das spekulative ist, welches in der Kritik als einem Ganzen sich selbst kritisiert, auf sich reflektiert, — daß diese Selbstkritik die der einzelnen Vermögen in s i c h begreift, s i c h in sie zerlegt, und daß die logisch reflektierende Urteilskraft nichts anderes als die sich trotz der Zerteilung identisch wissende spekulative Vernunft ist, bricht sich nicht Bahn. Immer wieder fällt Kant dahin zurück, als Erkenntnisvermögen nur den reinen Verstand, die reine Vernunft aber als nur praktisches Vermögen zu behandeln, und der Kritik, weil sie „eigentlich kein Gebiet in Ansehung der Objekte" hat, „keine Doktrin ist" (V, 176), sozusagen den Erkenntnischarakter überhaupt abzusprechen.

So gelangt er nicht dahin, dem Organ der Kritik der kritisierenden Vernunft, die Dignität zuzuerkennen, die dem reinen Verstande zusteht, sofern er das Vermögen objektiver Erkenntnis ist, und der reinen praktischen Vernunft, sofern sie dem sittlichen Willen das objektive Gesetz des Handelns gibt. Die kritisierende Vernunft ist ihm ein b l o ß menschlich-subjektives Vermögen, das zwar Ordnung in unsere Begriffe bringt, aber keine reale Ordnung begründet: weder eine theoretische, noch eine praktische.

Sie steht insofern auf einer Linie mit der reflektierenden Urteilskraft, weshalb Kant auch die „Philosophie" nur in theoretische und praktische eingeteilt wissen will, während er der Urteilskraft zwar eine dritte Kritik, aber keinen dritten Teil der „Philosophie" entsprechen läßt (V, 179). Die kritisierende hat kein objektives Gebiet, wie die theoretische es in der Natur, die praktische es in der Freiheit hat; sie kritisiert nur subjektive Vermögen. So hat auch die reflektierende Urteilskraft kein objektives Gebiet, sie reflektiert nur logisch, ästhetisch, teleologisch über das Verhältnis der subjektiven Vermögen. Das Schöne und der Organismus — sie sind zwar „objektiv" Synthesen von Natur und Freiheit, aber als solche sind sie der Vernunft unzugänglich; statt diese Synthesis ihrer Objektivität nach zu erkennen, reflektiert die Urteilskraft lediglich über die Erkenntniskräfte, die subjektiv bei dieser Synthesis ins Spiel gesetzt werden: sie urteilt nur über die Zweckmäßigkeit dieses Spiels.

Man könnte sagen, daß diese Selbsteinschätzung der kritisierenden Vernunft, historisch betrachtet, ihre Berechtigung habe. In der Tat bereitet die Kritik den spekulativen Systemen nur den Boden; in der Tat vollzieht sie nicht die durch das System geforderte Synthesis, ist sie noch nicht die mit den kritisierten Vermögen sich identisch setzende spekulative Vernunft. Die Kritik ist noch nicht die „Philosophie"; erst die Nachfolger Kants werden sie dazu machen, indem sie die Notwendigkeit dieser Setzung begreifen und die daraus fließenden Folgerungen ziehen werden [1]). Das System — dies ist die erste dieser Folge-

1) Soweit man aus den bisher bekannt gewordenen Fragmenten des Opus postumum (jetzt dargest. u. beurt. v. E. Adickes, 1920) schließen kann, scheint dem alten Kant das Gesamtsystem am Herzen gelegen zu haben als das „chef d'oeuvre" seines Lebens. Aber seine Errichtung ist ihm nicht mehr gelungen. (Vgl. auch J. G. Hasse, Merkwürdige Aeußerungen Kants von einem seiner Tischgenossen, 1804, 19.)

rungen — darf nicht abgetrennt von der Kritik als ein Gebäude für sich aufgerichtet werden, sondern es ist gar nichts anderes als die sich zum System formierende, sich in sich abschließende Kritik. Erst diese Erkenntnis macht die Kritik zur Selbstkritik der einigen Vernunft, erst sie läßt aus dem Probleme der Identität aller „Vermögen" die Lösung herauswachsen, die in der sich selbst setzenden und unterscheidenden Vernunft gipfelt. Wenn Fichte sich dabei noch insofern an Kant anlehnen wird, als er die praktische zur spekulativen Vernunft machen und daher an der Entgegensetzung von Natur und Freiheit festhalten wird, so werden seine Nachfolger dagegen in der reflektierenden Urteilskraft die sich mit sich vermittelnde, System erzeugende Vernunft erblicken, die sich in jene Gegensätze auseinandersetzt und durch Reflexion in sich aus der Entgegensetzung zu sich zurückkehrt. Ihnen wird deutlich werden, daß es die Eine Vernunft selbst ist, die als reflektierende Urteilskraft über sich selbst, die sich in sich selbst reflektiert.

Schon bei Kant ist es ein und dieselbe Urteilskraft, die in der Einleitung zugleich über die Organisation der Philosophie und über das Verhältnis der „Erkenntniskräfte", über das Verhältnis von Anschauung und Verstand, wie über das von Verstand und Vernunft reflektiert: den Erwägungen der Einleitung liegt immanent diese Identität der Reflexion zugrunde; nur durch sie wird jenes „zugleich" möglich, nur dieses „zugleich" gestattet es Kant, von Verstand und Vernunft den gemeinsamen Ausdruck „Erkenntniskräfte" zu brauchen und die gesamte Kritik als Kritik des reinen „Erkenntnisvermögens" zu bezeichnen, — womit offenbar nur das philosophisch-kritische Vermögen selbst gemeint sein kann, da ja die Vernunft im übrigen praktische Vernunft und als solche kein „Erkenntnisvermögen" ist. Nur die Reflexion der Kritik auf sich selbst macht die Kritik zu einem Ganzen, zu der Einen Kritik der Vernunft,

die — recht verstanden — selbst das System der Vernunft ist. Recht verstanden aber wird sie, sofern sie sich selbst recht versteht: nämlich als ein Ganzes, als System. So wird die kritisierende zu der sich zum System schaffenden, zur spekulativen Vernunft werden.

Die Urteilskraft führt Kant in der Einleitung als ein Vermögen ein, welches über das Verhältnis der synthetischen Urteile apriori, dieser „reinen" Gesetze der Natur, zu den besonderen Gesetzen und über deren Eignung für ein geordnetes System der Erfahrung logisch reflektiert. Es ist schon gesagt worden, daß damit die Grundfrage der K. d. r. V. nach der Beziehung von Gegenstand und gegenstandserkennendem Subjekte wieder aufgenommen wird. Aber diesmal wird die Vernunft, die diese Frage stellt und beantwortet, selbst zum Vermögen, dem die Kritik gilt, zum Vermögen der reflektierenden Urteilskraft. Nicht mehr die Erkenntniskräfte (Anschauung und Verstand) werden unmittelbar in ihrem gegenseitigen Verhältnisse als transzendentale Bedingungen der Erfahrung wie der Erfahrungsgegenstände untersucht, sondern die über dieses Verhältnis reflektierende Erkenntniskraft wird als Urteilskraft der Kritik unterzogen. Deutlich genug baut sich so die dritte Kritik auf der ersten, auf der K. d. r. V. auf, setzt deren Geschäft fort, — aber auf einer höheren Stufe der Reflexion, da die dort als kritisierende Vernunft tätige hier über sich selber reflektiert und sich als reflektierende Urteilskraft selbst kritisiert. Da aber diese Umwendung, diese Zurückbiegung zugleich eine Weiterführung der dort begonnenen Problemlösung bedeutet, da über die reflektierende Urteilskraft nur reflektiert werden kann, indem zugleich das Verhältnis von Natur und Vernunft selbst in neue kritische Beleuchtung gerückt wird (Problem der Spezifikation der Natur, des „glücklichen Zufalls", der es gestattet, die Natur systematisch zu erkennen), — so ergibt sich, daß es ein und

dasselbe Problem ist, welches in dem des Verhältnisses von Objekt und Subjekt, von Anschauung und Verstand, und in dem der über dieses Verhältnis reflektierenden Urteilskraft gestellt wird: das Problem des Verhältnisses nämlich, in dem die in sich entzweite Vernunft sich zu sich selber befindet, — zu sich, insofern sie sich in jene Gegensätze zerlegt und aus ihnen zu sich zurückkehrt, sich in sich reflektiert, — insofern sie in jener Zweiheit ihre Einheit (als Zweckmäßigkeit des Zusammenstimmens!) wiederfindet.

Wenn Kant diese Einheit der Vernunft wie eine empirische Tatsache aufnimmt und sie als einen „glücklichen Zufall" preist, so zeigt sich nirgends deutlicher als hierin die Grenze seines kritischen Denkens, das sich selbst verkennt und zu einem bloß empirischen Finden und Feststellen herabsetzt, indem es die Vernunftnotwendigkeit zu der Zufälligkeit eines Zusammentreffens entgegengesetzter Welten oder Sphären stempelt. Wo überhaupt kann die Vernunft Notwendigkeit finden, wenn nicht in sich selbst? Sinkt nicht jede Notwendigkeit zur Zufälligkeit herunter, wenn die Vernunft in ihrer Reflexion über sich selbst nur der Zufälligkeit begegnet? Leitet Kant nicht vielmehr alle Notwendigkeit aus der Vernunft ab, ist sie nicht als Verstand der Quell, der Schöpfer der Naturgesetzmäßigkeit selbst? Wenn die Reflexion über das Zusammenstimmen der Erkenntniskräfte und Erkenntnissphären nur die Reflexion über einen glücklichen Zufall ist, so verliert die transzendentale Deduktion der Kategorien selbst ihre Beweiskraft, ihre Notwendigkeit, denn sie ist gar nichts anderes als diese Reflexion.

Kant befindet sich hier in einem merkwürdigen Irrtum. Er meint, das Zusammenstimmen der Kategorien oder der „allgemeinen Naturbegriffe" mit dem Stoff der Wahrnehmung sei notwendig, „weil der Verstand damit unabsichtlich nach seiner Natur notwendig verfährt" (V, 187), wohingegen die empirisch-reale Naturwissenschaft in ihrem Finden besonderer Natur-

begriffe und -gesetze von einer Absicht geleitet wird; deren Gelingen sei zwar subjektiv erfreulich (weshalb man von einer Zweckmäßigkeit der Natur sprechen könne), aber ganz und gar nicht mit dem objektiven Begriffe einer Natur überhaupt gesetzt, und könne deshalb nicht als notwendig deduziert werden. Aber entsteht nicht der Begriff einer „Natur überhaupt" erst in der Reflexion auf den Zweck der Naturwissenschaft, auf deren Aufgabe, deren regulatives Prinzip, als die Idee eines Ganzen der Erfahrung? Und gründet sich nicht schon die transzendentale Deduktion auf den Zweckbegriff der Vernunft, wenn sie die Frage quid juris? damit beantwortet, daß ohne die Geltung der Kategorien Erfahrung nicht möglich sei? Ist nicht der Begriff der Möglichkeit der Erfahrung, auf dem die Deduktion, auf dem die gesamte Vernunftkritik sich aufbaut, der Korrelatbegriff zu dem der Notwendigkeit der Erfahrung, die aus dem Zwecke der Erkenntnis folgt? Nur wenn dieser Zweck Notwendigkeit bei sich führt, wenn er der Quell aller Notwendigkeit ist, hat die Kritik die Rechtmäßigkeit der Geltung der Kategorien als erfahrungbegründender Bedingungen deduziert. Die Kategorien und mit ihnen die synthetischen Urteile apriori gelten, weil ohne sie überall keine Wahrheit, d. h. keine Geltungsnotwendigkeit in der Erfahrung wäre. Aus dem Zwecke der Vernunft leitet sich alle Notwendigkeit her, weil die Vernunft Zweck ihrer selbst ist, weil sie durch den Zweckgedanken sich mit sich vermittelt, sich in sich als notwendig reflektiert, weil sie durch die Reflexion auf den Zweck ihrer selbst in sich zurückkehrt. Dieses Sich-zurückwenden zu sich ist ihre Notwendigkeit, wie es auch ihre Freiheit ist.

An dieser Stelle rächt sich die Verschiebung der transzendentalen Deduktion in den transzendentalen Syllogismus, der die synthetischen Urteile aposteriori unter synthetische Urteile apriori, unter „Gesetze der reinen Naturwissenschaft" subsumiert. Der Endzweck der Kritik des Verstandes

geht auf die Rechtfertigung der Erfahrung, der empirisch-realen Naturwissenschaft; indem sie statt dessen in eine Rechtfertigung und Begründung allgemeinster Naturgesetze verläuft, verliert sie diesen ihren Endzweck aus dem Auge: erst in der Einleitung zur K. d. U. taucht er wieder auf, erst hier wird deutlich, daß die transzendentale Deduktion sich in der Begründung der Möglichkeit besonderer und besonderster Naturerkenntnis zu vollenden hat. Jetzt aber ist der ursprüngliche Faden der Reflexion abgerissen, ein neuer wird aufgegriffen, um das Problem zu lösen. Die Notwendigkeit war beschränkt worden auf die allgemeinsten Naturgesetze: so bleibt nur ihr Gegenteil, die Zufälligkeit, übrig, um die Geltung der Erfahrung transzendental zu erfassen, und diese Zufälligkeit erhält, damit doch auch sie zur Notwendigkeit werde (denn sonst bräche die Vernunft auseinander), den Titel der Zweckmäßigkeit. In Wahrheit aber reflektiert die Vernunft (oder die Urteilskraft oder der Verstand) schon auf sich, wenn sie die Kategorien als Bedingungen möglicher Erfahrung deduziert, schon hier kehrt in diesem Nachweise der Notwendigkeit die Vernunft zu sich zurück, schon hier wird ihr die Notwendigkeit der Geltung zur „Zweckmäßigkeit" des Zusammenstimmens von Anschauung und Verstand, Rezeptivität und Spontaneität, Stoff und Form, aposteriori und apriori in der Synthesis beider, — schon hier ereignet sich der „glückliche Zufall", der vielmehr in der Notwendigkeit der Vernunft, in der Einheit ihrer Seiten oder Momente begründet liegt, und nicht ein „Zufallen" der einen Seite an die andere, des einen Moments an das andere, sondern ein Sich-zusammenschließen beider Seiten, ein Sich-vermitteln der Einen Vernunft mit sich selber zur synthetischen Einheit ist. Der Verstand verfährt, transzendental angesehen, niemals „unabsichtlich nach seiner Natur", denn seine „Natur" ist es, Zweck zu sein, den Zweck seiner selbst zu verwirklichen: dies ist seine Spontaneität, der Cha-

rakter seiner Tätigkeit, seiner Subjektheit, seiner Freiheit.

Wird das Zusammentreffen der beiden Seiten des Subjekts, der aposteriorischen und der apriorischen, das „Zusammentreffen", wie Kant in der Einleitung sagt, „der Wahrnehmungen mit den Gesetzen nach allgemeinen Naturbegriffen (den Kategorien)", daraus erklärt, daß der Verstand dabei „unabsichtlich nach seiner Natur notwendig verfährt", und wird diese Harmonie in Gegensatz gebracht zu derjenigen, die sich in der „Vereinbarkeit zweier oder mehrerer empirischen heterogenen Naturgesetze" (V, 187) kundtut, so wird vergessen, daß der Verstand n u r durch das Vereinbaren heterogener Gesetze dazu gelangt, die Wahrnehmungen mit den allgemeinen Gesetzen in Uebereinstimmung zu bringen, daß in dem von Kant „unabsichtlich" genannten Verfahren in Wahrheit nur d i e A b s i c h t s e l b s t sich ausspricht, die der Verstand auf dem Wege des empirischen Forschens verfolgt. Der Verstand muß bei diesem Verfahren aus sich, sofern er dem empirischen Stoffe der Wahrnehmungen entgegengesetzt ist, herausgehen und sich mit diesem Stoffe zur Synthesis der Erfahrung zusammenfügen. Wird seine „Natur" lediglich in der Abstraktheit allgemeiner Begriffe gesehen (so wie die „Natur" eines Dinges in seinem genus), so wird von der T ä t i g k e i t seines Verfahrens abstrahiert und damit von dem, was ihn zum transzendentalen Verstande macht. Transzendental ist er nur dadurch, daß er nicht in dieser Entgegengesetztheit gegen den Stoff, gegen das Besondere, Mannigfaltige verbleibt, sondern dieses m i t s i c h zur Einheit synthetischer Urteile verbindet, — daß er sich in den Stoff begibt und ihn in sich, in Verstand, in Erkenntnis verwandelt.

Sobald von einem „Verfahren" des Verstandes gesprochen wird, kann es transzendental nur als dieses Sichvereinigen des Verstandes mit seinem Gegenteile begriffen werden; liegt eine Notwendigkeit in diesem Sichvereinigen, so kann sie nur darin bestehen, daß der Verstand in ihm s e i n e n Zweck ver-

wirklicht, d. h. den Zweck, der er selber ist, oder daß der Verstand, indem er in sein Gegenteil geht, nur in sich selber zurück-, nur mit sich zusammengeht. Das „Zusammentreffen" beruht auf dieser transzendentalen Notwendigkeit des „Zusammenfassens"[1]), in welcher der Verstand nicht einseitig als Verstand (im Gegensatze zur Sinnlichkeit oder zum sinnlich Mannigfaltigen) tätig ist, sondern in welcher er gerade die Einheit seiner mit der Sinnlichkeit, mit dem sinnlich Mannigfaltigen erweist und erschafft. Diese Einheit beruht daher nicht einseitig auf allgemeinen Naturgesetzen, sondern sie beruht doppelseitig auf der Allgemeinheit und der Besonderheit, auf der abstrakten Einheit und der ebenso abstrakten Mannigfaltigkeit — auf der Harmonie beider, die in der synthetischen Einheit gedacht wird. Daher spielt hier der „glückliche Zufall", wenn von einem solchen die Rede sein kann, dieselbe Rolle, wie bei der Vereinigung heterogener Gesetze unter eine Verstandeseinheit. Jene Synthesis ist entweder gar nichts anderes als der abstrakteste Ausdruck für das Vereinigen des Mannigfaltigen (während die Spezifikation der Natur dasselbe Verfahren, aber als konkretes, reales ist), oder sie ist die Idee des durchgeführten Verfahrens, die Idee des Naturganzen als des Ganzen der Erfahrung selbst. Der „glückliche Zufall" ist die empirisch gefaßte transzendentale Notwendigkeit des Verstandesverfahrens. Das Zusammentreffen erscheint von der Seite der Mannigfaltigkeit her (und die Empirie sieht nur ins Mannigfaltige hinein, sie reflektiert nicht) als Zufall, von der Seite der Einheit her als Notwendigkeit. Da Kant in der K. d. r. V. die Synthesis auf die synthetischen Urteile apriori einschränkt, in denen sich die Seite der Einheit sozusagen verselbständigt (die empirische Sinnlichkeit aus-

1) Termini, die Fichte zur Lösung desselben Problems in der W.L. verwendet (Fichte I, 212 f.).

geschieden wird), so erscheint ihm dieses Zusammentreffen als notwendig, — während es ihm in der Einleitung zur K. d. U. zufällig dünkt, weil er hier einseitig ins empirisch Mannigfaltige (der Gesetze) sieht. Der tiefste Sinn der transzendentalen Deduktion ist es aber, beide Seiten zusammenzubringen und ihr gegenseitiges Für-einander als notwendig begründet in dem doppelseitigen Verstande selbst, in seiner rezeptiv-spontanen Tätigkeit, zu erweisen. Die Einleitung verfehlt diese Tiefe, wenn sie vom glücklichen Zufall spricht; sie betrachtet die Verstandestätigkeit nicht transzendentalkritisch, sondern dogmatisch. Deshalb wandelt sich ihr die Synthesis wieder in die Leibnizsche harmonie préétablie um — denn was anders ist das zweckmäßige Zusammenstimmen, das harmonische Spiel der Erkenntniskräfte, auf das sie reflektiert?

Dogmatisch wird Kant, weil er die Urteilskraft als ein Vermögen des Subjekts, über sein Verhältnis zur Natur zu reflektieren, auffaßt, ohne zu bemerken, daß dieses Vermögen kein anderes als die Vernunft ist, die über s i c h s e l b s t reflektiert, indem sie über jenes Verhältnis reflektiert, die also in dieser Reflexion sich als Vernunft und Natur zugleich, als Einheit beider und eben dadurch als Vernunft, als Subjekt, als Tätigkeit bestimmt, — ohne zu bemerken, daß die reflektierende Urteilskraft d a s s e l b e Vermögen ist, welches in der transzendentalen Deduktion der Kategorien mittelst des Gedankens der Identität von Subjektivität und Objektivität die Möglichkeit der Erfahrung erwiesen hat. Diese Deduktion ist ja nichts anderes als eine Reflexion; sie ist dieselbe Reflexion, die in der Einleitung das gegenseitige Verhältnis von Natur und Vernunft als zweckmäßig beurteilt, die aber in diesem Beurteilen aus der transzendentalen Richtlinie herausfällt, indem sie sich selbst als eine „nur subjektive“ Reflexion, als eine Beurteilung der „nur reflektierenden“ (und nicht bestimmenden, Objekte konstituierenden, objektive Realität erzeugenden) Urteils-

kraft weiß, — statt in sich die reflektierte Identität von Subjektivität und Objektivität, das reflektierte transzendentale Bewußtsein zu erkennen, statt durch Reflexion dieses Bewußtsein zum Bewußtsein seiner selbst zu erheben. Deshalb erkennt sie in der Zweckmäßigkeit die Notwendigkeit nicht wieder, auf der die transzendentale Deduktion beruhte. Kant wird dogmatisch, weil er die reflektierende Urteilskraft als ein „nur subjektives" Vermögen begreift. Deshalb wird ihm das Verhältnis dieses Vermögens zur Objektivität, zur Natur ein zufälliges, d. h. transzendental unbegriffenes. Wenn aber die reflektierende Urteilskraft das Vermögen des transzendentalen Denkens selbst ist (das Organ der Kritik, die kritisierende Vernunft), so ist es unmöglich, sie als „nur subjektiv" zu fassen, denn ein nur subjektives Vermögen kann nicht über sich und das Objekt zugleich reflektieren und deren Uebereinstimmung auf die Identität von Subjektivität und Objektivität gründen, wie die transzendentale Deduktion es tut. Wenn der Verstand, wenn die bestimmende Urteilskraft (und die ihr zugrundeliegende produktive Einbildungskraft) Bedingungen der Möglichkeit der Objekte sind, so ist es die über diese Vermögen urteilende, sie beurteilende kritische Reflexion in demselben Maße: denn sie ist gar nichts anderes als jene Vermögen, zum Bewußtsein ihrer selbst gebracht, — sie ist die Tätigkeit, durch welche sich jene zu diesem Bewußtsein ihrer selbst bringen. In der Einleitung reflektiert Kant über diese Tätigkeit, die er reflektierende Urteilskraft nennt, er reflektiert über die Reflexion. Statt aber in dieser Selbstreflexion den Kreis der primären Reflexion zu schließen und das Subjekt als das Unbedingte zu erkennen, das in der primären Reflexion sich in Subjektivität und Objektivität, in Bedingung und Bedingtes zerlegt, — statt in der Selbstreflexion das Subjekt als die Tätigkeit zu begreifen, welche die ursprüngliche Identität durch Synthesis wiederherstellt,

welche durch Vereinigung von Bedingung und Bedingtem das Unbedingte: sich selbst, verwirklicht, macht Kant vielmehr die Zerlegung definitiv und überläßt es einem „glücklichen Zufall", die Synthesis zu erzeugen.

Definitiv wird die Trennung für Kant aber dadurch, daß in den Gedankengang der transzendentalen Reflexion (oder Deduktion) die ethische Reflexion eintritt, die das Unbedingte zur Aufgabe macht, zum unendlich fernen Ziele, dem die Wissenschaft sich nur in allmählichem Fortschreiten annähert. Die Einleitung will theoretische und praktische Philosophie zusammenbringen; sie tut es, indem sie der praktischen den Primat gibt. Was für den Willen zum Gegenstande des Glaubens wird: die Vereinigung von Natur und Freiheit im höchsten Gute, das wird für die reflektierende Urteilskraft zum glücklichen Zufall, an den sich in letzter Hinsicht auch nur glauben läßt: es ist der Glaube der fortschreitenden Wissenschaft, daß sich die Natur in ein Erkenntnissystem umschaffen lassen wird, so wie es der Glaube des sittlich tätigen Menschen ist, daß die Natur mit dem unbedingten Zwecke der reinen praktischen Vernunft übereinstimmen und ihm die Glückseligkeit gewähren wird. Der glückliche Zufall ist die Idee Gottes, sowie sie der reflektierenden Urteilskraft sich darstellt [1]). Wenn Kant dem Zusammentreffen der Wahrnehmung mit den allgemeinen Naturbegriffen den Vorzug der Notwendigkeit gibt vor ihrem zufälligen Zusammentreffen mit besonderen Naturgesetzen, so liegt der tiefste Grund dafür darin, daß er in dem einen Falle die Synthesis als eine rein theoretische denkt, in dem anderen aber das Moment der praktischen Tätigkeit, die diese Synthesis auf dem Wege der wissenschaftlichen Erfahrung hervorbringt, mit in Betracht zieht. Dieser Weg ist von seinem Ziele getrennt, das Ziel liegt im Unendlichen, nicht im Wege. Der Akzent des notwendigen Zusammen-

1) „. . . die Teleologie [findet] keine Vollendung des Aufschlusses für ihre Nachforschungen als in einer Theologie" (V, 399).

treffens liegt daher nicht auf der Allgemeinheit der Naturbegriffe im Gegensatze zur Besonderheit der Gesetze, sondern auf der rein theoretischen („unabsichtlichen"!), im Gegensatze zur absichtlichen, mit dem Willen zur Wahrheit erzeugten Synthesis. Die praktische Tätigkeit, durch welche das Ziel des Naturerkennens, die absolute Aufgabe, erreicht werden soll, darf nicht zu dem sich verwirklichenden Zweck, zur sich verwirklichenden Vernunft gemacht werden, weil sie unendlich, d. h. unabschließbar, — weil die Gegensätzlichkeit aus ihr niemals vertreibbar, in ihr niemals aufhebbar ist, weil der Zweck, die Vernunft, das Unbedingte immer außer ihr, von ihr geschieden sind. Der Kreis darf sich nicht runden, weil sonst die Tätigkeit aufhören würde zweck-voll, zweck-mäßig zu sein: so muß neben der Notwendigkeit, die sie anstrebt, der Zufall als ein ihr wesentlich angehöriges Moment verbleiben.

Die „rein theoretische" Synthesis ließe sich dabei in doppeltem Sinne deuten: einmal als das absolut Unmittelbare, das in der Wahrnehmung apperzipiert wird, und zweitens als das absolut Vermittelte, das System der Natur, das Ganze der Erfahrung, das Ideal der theoretischen Vernunft oder die theoretische Totalität des Gegenständlichen. Im ersten Falle ist sie das noch nicht, im zweiten das nicht mehr praktisch Vernünftige; im ersten Falle ist sie noch nicht beabsichtigt, im zweiten nicht mehr. Zwischen beiden Stationen liegt der Weg der Erfahrung, auf dem einerseits die allgemeinen Naturbegriffe spezifiziert, andererseits das Wahrgenommene generalisiert wird. In der Wahrnehmung spielt das praktisch-tätige, wollende, zwecksetzende, selbstbewußte Subjekt noch keine Rolle, im Ideal spielt es keine mehr. Aber diese „rein theoretischen" Synthesen, in denen der Zweck des Erkennens, die Einheit zwischen Gegenstand und Wissen, zwischen Sinnlichkeit und Verstand, zwischen Mannigfaltigem und Einheit herzustellen, noch keine oder keine Bedeutung mehr hat,

weil die Trennung noch nicht vollzogen oder schon wieder überwunden ist, scheinen nur deshalb „rein theoretisch" zu sein, weil auf die Bewegung zwischen diesen Stationen (dem Anfangs- und Endpunkt der Wissenschaft) nicht reflektiert wird, obgleich sie doch selbst nur als Stationen dieser Bewegung, d. h. nur mittelst einer Reflexion auf diese gedacht werden können, also der Tätigkeit, die zwischen ihnen vermittelt, als Momente einwohnen. Die Wahrnehmung führt nur deshalb zur Wissenschaft, weil in ihr selbst die Bewegung schon ihren Anfang nimmt, weil ihre Synthesis schon die Trennung in sich trägt, weil sie selbst nur das Produkt einer mit sich im Widerstreite befindlichen Tätigkeit, der rezeptiv-spontanen, ist, die auf dem Wege der Wissenschaft diesen ihren Widerstreit (die Trennung) zu überwinden sucht. Das Ideal aber ist kein „rein theoretisches" mehr, weil diese Ueberwindung nur praktisch geschehen kann, und weil das Resultat, indem es die ursprüngliche Trennung der theoretischen Momente aufhebt, zugleich diejenige des theoretischen Anfangszustandes (des notwendigen Zusammentreffens in der Wahrnehmung) und der vermittelnden Tätigkeit in sich aufgehoben hat, d. h. selbst nicht mehr rein theoretisch (Ding an sich), sondern Synthesis des Theoretischen und Praktischen ist.

Kant hebt einseitig aus dieser letzteren Synthesis, insofern er sie der „rein theoretischen" des Gegenstandes entgegengesetzt, das praktische Moment des Ideals: Aufgabe, „Absicht", Sollen zu sein, heraus. Er unterscheidet also den Ausgangspunkt, an dem der Verstand „nach seiner Natur notwendig verfährt", als einem rein theoretischen von der Tätigkeit der Wissenschaft als einer theoretisch-praktischen und von dem idealen Endpunkte als einem rein praktischen. Wo die allgemeinen Naturbegriffe mit den Wahrnehmungen zusammentreffen, entsteht das objektive Gebiet der Natur; wo das Sollen gebietet, entsteht das objektive Gebiet der Freiheit; wo aber beide sich in der Erforschung der besonderen Naturgesetze,

in der ins Unendliche fortschreitenden Wissenschaft vereinigen, entsteht kein objektives Gebiet: über diese Tätigkeit vermag die Urteilskraft daher nur zu reflektieren.

Aber entstehen nicht durch diese Tätigkeit gerade erst die Gegenstände der „Erfahrung" im Kantischen Sinne? Ist die Vereinigung der theoretischen und der praktischen Notwendigkeit nicht gerade die von der Vernunft gesuchte Objektivität ihrer selbst? Die transzendentale Notwendigkeit kann ja weder eine nur theoretische noch eine nur praktische, sie kann nur die beide vermittelnde sein! Sie ist diese vermittelnde Notwendigkeit schon in der „rein theoretischen" Synthesis des Gegenstandes der Wahrnehmung, die nur als Einheit des rezeptiven und produktiven Vermögens möglich ist; sie ist diese vermittelnde aber auch als sittliches Selbstbewußtsein, da dieses ein Bewußtsein von sich als empirisch gegebenem und von sich als ideal aufgegebenem zugleich ist. Mit dem Problem dieser Vermittlung wird Fichte ringen, indem er der praktischen Notwendigkeit, wird Schelling ringen, indem er der theoretischen Notwendigkeit in der Synthesis das Uebergewicht geben wird, — erst Hegel wird die ganze Tiefe und Größe des Problems ermessen und sein System als Lösung desselben darbieten, indem er in der sich wissenden Notwendigkeit die Freiheit denken und dadurch die Versöhnung beider Teile herbeizuführen suchen wird.

b) Die Kritik der ästhetischen Urteilskraft.

Die Analyse des Geschmacksurteils.

Zwischen der ästhetischen und der teleologischen (organischen) Zweckmäßigkeit hat ein charakteristischer Unterschied statt. Da ein Gegenstand uns überhaupt nur dadurch entsteht, daß der Verstand seine Einheit mittelst der Kategorien auf das sinnliche Material überträgt, so wird uns dort, wo wir gleichnishaft einen Zweck als Grund der Wirklich-

keit eines Dinges auffassen, wie es bei der Beurteilung des Organischen geschieht, ebenfalls ein Gegenstand entstehen, der seine Einheit, wenn auch nicht dem Verstande und seinen Kategorien, so doch der zwecksetzenden Vernunft zu danken hat, — dessen Zweckmäßigkeit uns daher als eine reale oder objektive erscheinen wird (so wie uns die Kategorien im Gegenstande real und objektiv werden); ja wir werden den Gegenstand selbst als einen realgewordenen, objektiven Zweck, als „Naturzweck", betrachten.

Die Zweckmäßigkeit des Schönen dagegen entbehrt dieser Realität und Objektivität, da ihr die Beziehung auf einen Zweckbegriff mangelt; bei ihr wird sich die ihr zugrundeliegende Harmonie im Spiele der Erkenntniskräfte als ein subjektiver Zustand ankündigen: wir werden sie, statt sie mit der Vernunft teleologisch zu erfassen, vielmehr unmittelbar f ü h l e n und zwar, da die Erfüllung eines jeden Zweckes uns befriedigt oder in uns Lust erzeugt, lustvoll fühlen oder gleichsam „schmecken". Das ästhetische Urteil wird sich daher auf dieses Lustgefühl gründen, es wird ein „Urteil des Geschmackes" am Schönen sein. Während aber jede sonstige Lust nur von Bedeutung für das Individuum ist, das sie fühlt, beansprucht der ästhetische Geschmack eine überindividuelle, allgemeingültige Dignität, da der Grund der Lust die Erfüllung eines in der Vernunft gelegenen Zweckes ist. Die Kritik der ästhetischen Urteilskraft wird daher in erster Reihe die ästhetische Lust, die wir auch Wohlgefallen am Schönen zu nennen pflegen, gegen jede andere abzugrenzen haben.

Diese Abgrenzung geschieht durch den Begriff des Interesses, das jeder nicht-ästhetischen Lust beiwohnt. Unser Wohlgefallen kann durch das Schöne, das Angenehme, das Gute erregt werden. Das Angenehme (oder Nützliche) gefällt uns, indem es uns vergnügt, d. h. eine Beziehung zu unseren Trieben oder unseren empirischen Zwecken hat. Das Wohl-

gefallen am Guten entspringt aus dem Urteile der reinen praktischen Vernunft, sobald sie einen Gegenstand (oder eine Handlung) ihrem Zwecke gemäß findet, ihm einen sittlichen Wert beimißt oder ihn schätzt. In beiden Fällen bedeutet die Zweckbeziehung ein Interesse, das wir an dem Dasein des Angenehmen oder Guten nehmen. Das Schöne aber gefällt interesselos. Daher ist das ästhetische Geschmacksurteil (wie schon bei der allgemeinen Ueberschau deutlich wurde) unabhängig von dem theoretischen oder praktischen Begriffe, den wir mit der als schön beurteilten Vorstellung etwa verknüpfen, weshalb Kant das Zusammenklingen der Erkenntniskräfte als ein „freies Spiel" bezeichnet (V, 217 u. ö.). Es ist ferner kein Urteil über die Vollkommenheit einer Sache, wenn wir darunter das Verhältnis zu irgendeinem außerhalb ihrer selbst gelegenen Maßstabe (etwa dem sittlichen) verstehen. Denn das Schöne bezweckt nichts als sich selbst, es ist insofern zwecklos-zweckmäßig. Obwohl das Schöne interesselos, begrifflos und ohne Bezug auf einen objektiven Zweck gefällt, führt das Geschmacksurteil dennoch Notwendigkeit bei sich. Man muß daher annehmen, daß sich das harmonische Verhältnis des Zusammenstimmens von Anschauung und Verstand nicht willkürlich, gesetzlos herstellt, sondern nach einer — freilich logisch nicht zu bestimmenden, nur im Einzelfalle sich bewährenden — Regel, einer „Gesetzmäßigkeit ohne Gesetz" oder einer „freien Gesetzmäßigkeit" (V, 240 f.), und daß es in uns ein Organ gibt, welches diese Regel in sich enthält und welches daher allen Menschen gemeinsam ist, einen „Gemeinsinn", der die „idealische Norm" aller Geschmacksurteile darstellt (V, 237 ff.), — gewissermaßen eine ästhetische Vernunft, an die ich appelliere, wenn ich für mein Urteil Allgemeingültigkeit fordere. Dieser Gemeinsinn („sensus communis") erklärt die allgemeine Mitteilbarkeit des ästhetischen Lustgefühls im Geschmacksurteil (V, 291 ff.).

Die reflektierende Urteilskraft hat nicht nur das Verhältnis von Anschauung und Verstand, sondern im Verfolg davon auch das von Natur- und Freiheitsgesetz zu ihrem Thema. Da die Vernunft nicht die Urheberin des Sinnlich-Mannigfaltigen ist, sondern dessen Verknüpfbarkeit zu einem Ganzen der Erfahrung, von ihrem Erkenntniszwecke aus gesehen, nur einen glücklichen Zufall bedeutet, so kann man ebensogut von einer Angemessenheit der Natur (ihrer empirischen Beschaffenheit nach) an die Vernunft, als von einer Angemessenheit der Vernunft (in ihrem Erkenntniszwecke) an die Natur, — man kann ebensogut von einer Zweckmäßigkeit der Gegenstände als von einer solchen der Vernunft selbst sprechen: beide sind wechselseitig zu einander zweckmäßig, sofern es der Vernunft gelingt, die Natur zu erkennen. Daher kann die Urteilskraft nicht nur über die Gegenstände in ihrem Verhältnis zum Subjekt, sondern auch über das Subjekt in seinem Verhältnisse zu den Gegenständen reflektieren. Wenn im ersteren Falle das Gefühl des Wohlgefallens der Leitfaden ist, an den sich das Geschmacksurteil hält, so liegt im zweiten Falle der Reflexion ein „Geistesgefühl" (V, 192) zugrunde, das Gefühl der Erhabenheit.

An die Analytik des Schönen reiht Kant daher die Analytik des Erhabenen. Wenn wir einen Gegenstand an der Absolutheit der Vernunft messen, oder wenn wir bei Betrachtung eines Gegenstandes diese Absolutheit gefühlsmäßig als Maßstab anlegen, so erscheint uns der Gegenstand erhaben. In Wahrheit ist vielmehr unsere „Geistesstimmung" (V, 250) selbst erhaben zu nennen, denn der Gegenstand wird dem Maßstabe nicht gerecht. Das Gefühl der Erhabenheit kann in uns auf zweierlei Weise entstehen, je nachdem wir die Größe oder die Kraft (Macht) der Erscheinung mit der absoluten Größe und der absoluten Kraft vergleichen, die unsere Vernunft in der Idee vorstellt. Der erhabene Gegenstand kann in uns das Gefühl erzeugen, daß er schlecht-

hin (wir sagen charakteristischerweise: über alle Begriffe), daß er absolut groß sei. Als Gegenstand des Verstandes trifft ihn diese Bewertung nicht, denn in der Natur ist jede Größe relativ, aber für die ästhetische Größenschätzung gibt es allerdings ein Größtes, weil ihr Maßstab die Totalität des seiner Größe nach Meßbaren oder die Idee des unendlich Großen ist. Da es keine sinnlich darstellbare Größe gibt, die diesem Maßstabe gewachsen wäre, da die Einbildungskraft niemals die Aufgabe lösen kann, die ihr die Vernunft durch die Idee des Absolut-Großen stellt, so beruht das Gefühl der Erhabenheit eigentlich auf der Unangemessenheit der hier ins Spiel gesetzten Gemütskräfte, der Anschauung und der Vernunft. Insofern ist es ein Gefühl der Unlust darüber, daß wir als sinnliche Wesen zu klein sind, um dem Anspruche der Absolutheit zu genügen; zugleich aber ist es ein Gefühl der Lust, und zwar einer moralischen Lust, die wir Achtung nennen, weil wir in ihm die Größe der Menschheit, die übersinnliche Bestimmung unseres Wesens spüren, die von uns fordert, die Schranke der Sinnlichkeit zu durchbrechen, — deren Idee daher jeder Versinnlichung widerstrebt. Gerade durch den Widerstreit zwischen Sinnlichkeit und Idee, zwischen Einbildungskraft und Vernunft wird also hier die zweckmäßige Verfassung unseres Gemütes erzeugt, in der wir uns erhaben fühlen. Gerade die Unangemessenheit, die Disproportion des Relativen und Absoluten ist dem Verhältnisse von Natur- und Freiheitsgesetzen angemessen: in dem „Kontraste" liegt die Harmonie (V, 258); denn das Vermögen der Ideen ist, wie oben ausgesprochen, zugleich das Unvermögen, sie darzustellen oder zu verwirklichen. Gerade „die Unzweckmäßigkeit des Vermögens der Einbildungskraft ... für Vernunftideen und deren Erweckung" wird als zweckmäßig beurteilt, daher wird „der Gegenstand ... als erhaben mit einer Lust aufgenommen, die nur vermittelst einer Unlust möglich ist" (V, 260).

Aehnlich wie das seiner Größe nach, das „Mathematisch-Erhabene", wirkt das seiner Kraft nach, das „Dynamisch-Erhabene". Noch deutlicher tritt hier die moralische Seite des Erhabenheitsgefühles hervor. Wenn das Absolut-Große eine Idee der theoretischen Vernunft ist, die nur mittelbar das übersinnliche Vermögen der Freiheit in uns wachruft (da auch die theoretische Vernunft als Vernunft praktisch ist, da auch in der theoretischen Idee ein Sollen liegt), so ist die Idee einer absoluten Kraft gar nichts anderes als die unserer absoluten sittlichen Freiheit, die im Gefühle des Dynamisch-Erhabenen mit der Macht der Natur verglichen und in ihrer „unergründlichen Tiefe" (V, 271) ihr unendlich überlegen befunden wird. Erhaben ist nicht eine Landschaft oder ein elementares Naturereignis an sich selbst, sondern die Stimmung, in die es uns versetzt, in der wir uns zugleich unserer sinnlich-physischen Ohnmacht und unserer übersinnlichen Würde, der „Menschheit in unserer Person" (V, 262) bewußt werden. Indem wir die eine an der anderen messen, wird unsere unmittelbare Furcht durch „Seelenstärke" (V, 261) überwunden; wir erkennen, daß unsere sittliche Willenskraft stärker ist als jede Macht der Natur, die uns irdische Wesen, uns selbst als zur Natur gehörige Geschöpfe, zermalmen könnte. Zusammenfassend sagt Kant: schön sei dasjenige, was uns ohne alles Interesse, erhaben das, was uns gegen das Interesse der Sinne gefällt (V, 267).

Die Deduktion des Geschmacksurteils.

Die bisherigen Ausführungen der Kritik der ästhetischen Urteilskraft lassen sich mit dem vergleichen, was Kant in der K. d. r. V. „metaphysische Erörterung" (des Raumes und der Zeit) oder auch „metaphysische Deduktion" (der Kategorien) nennt: sie geben eine Analyse des Geschmacksurteils und stellen seinen Begriff sicher, indem sie ihn gegen verwandte Begriffe abgrenzen. Kant bezeichnet diese vorläufige Klä-

rungsarbeit als Exposition, welcher die Deduktion, die Ableitung der Geltung aus transzendentalen Prinzipien, zu folgen habe (V, 279). Die Schwierigkeit dieser Deduktion des ästhetischen Urteils besteht darin, daß es kein synthetisches Urteil apriori ist, und doch, wie ein solches, mit dem Anspruche auf Allgemeingültigkeit apriori auftritt; oder, von der anderen Seite aus gesehen, daß es seine Notwendigkeit zwar nicht aus der Erfahrung hernimmt (denn es urteilt gar nicht über ein Objekt der Erfahrung, es ist kein empirisches Urteil, das etwa die Schönheit vom Gegenstande prädizierte, wie irgendeine sinnliche oder begriffliche Beschaffenheit: Farbe, Geruch usw. oder Größe, Gestalt usw.), — daß es aber dennoch, wie ein Erfahrungsurteil, sich auf eine einzelne, gegebene Vorstellung bezieht.

Ja diese Schwierigkeit erhöht sich noch, wenn man bedenkt, daß dem Geschmacksurteil kein Begriff zugrundeliegt, weder ein empirischer noch ein reiner Verstandesbegriff, daß der Urteilende sich nur auf sein individuelles, persönliches Gefühl berufen, daß er ebensowenig für seine Behauptung einen Beweis liefern kann als ihm durch Beweise die Unrichtigkeit seines Urteils oder (da es sich gar nicht um theoretische Gültigkeit handelt) die Unbildung seines Geschmacks logisch einleuchtend gemacht werden kann. So scheint von einer Deduktion, von einer transzendentalen Bestätigung des Rechtsgrundes eines solchen Urteils (die durch Prinzipien a priori geschehen müßte) keine Rede sein zu können. Wenn sich das einzelne Urteil nicht theoretisch begründen läßt, wie soll die Möglichkeit solcher Urteile, die Rechtmäßigkeit ihres Anspruchs theoretisch dargetan werden?

Die Schwierigkeit hebt sich indessen, wenn die Eigentümlichkeit des ästhetischen Urteils: untheoretisch, unbegrifflich zu sein, selbst zum Hebel seiner transzendentalen Deduktion gemacht wird. Diese Deduktion ist sogar, gerade weil von ihr nicht verlangt werden darf, daß sie die logische Allgemeingültigkeit eines Erkenntnisurteils,

d. h. seine Gegenständlichkeit, seine Uebereinstimmung mit der objektiven Realität, zu erweisen habe, sehr viel leichter als die der Kategorien in der K. d. r. V. Da die ästhetische Urteilskraft nicht den Gegenstand theoretisch bestimmt, sondern nur über das Verhältnis unserer Erkenntniskräfte zueinander reflektiert, — da das Geschmacksurteil nur etwas über die subjektive Zweckmäßigkeit des Zustandes unseres Gemüts aussagt, so braucht bloß die Möglichkeit der Uebereinstimmung aller urteilenden Subjekte untereinander, — es braucht eine bloß subjektive Allgemeingültigkeit deduziert zu werden. Diese aber ergibt sich aus der obersten Voraussetzung alles Erkennens überhaupt. Wenn die Erkenntniskräfte nicht in allen Menschen denselben Maßstab zugrunde liegen hätten, wenn ihr harmonisches Zusammenstimmen nicht einer idealischen Norm unterstünde, so könnte es überhaupt keine Erkenntnis geben. Obwohl also das ästhetische Urteil sich nicht auf Begriffe stützt (weil die Erkenntniskräfte in ihm nur zusammenstimmen, nicht aber die Synthesis eines Erkenntnisurteils erzeugen), gründet sich die ihm innewohnende Forderung überindividueller Anerkennung dennoch auf den Charakter des transzendentalen Bewußtseins, höchste Bedingung aller Erfahrung zu sein; sie gründet sich in letzter Linie auf die Objektivität der theoretischen Vernunft: denn deren Aufgabe ist es, die in der Betrachtung des Schönen auf eine zwar untheoretische, dennoch aber alle Vernunftwesen, sofern sie sinnlich sind, „die gesamte Menschenvernunft" (V, 293), bindende und gültige Weise gelöst wird. So mündet die Deduktion in den Gedanken des ästhetischen Gemeinsinns aus, der schon in der Exposition berührt wurde.

Die Dialektik der ästhetischen Urteilskraft.

An den Schluß der Analytik stellt Kant die Lehre vom Schönen in der Kunst und seiner Erzeugung durch das Genie. Es entspricht jedoch dem Zusammenhange besser,

zunächst den Inhalt dessen anzugeben, was unter dem Titel „Dialektik der ästhetischen Urteilskraft" abgehandelt wird. Denn dieser Abschnitt bringt eigentlich das Problem der Deduktion in zugespitzter Fassung noch einmal wieder, indem er es in die Form einander widersprechender Thesen kleidet. Ueber den Geschmack läßt sich nicht streiten; denn wer streitet, erkennt an, daß sich die strittige Behauptung durch Beweise entscheiden läßt, — das aber ist beim Geschmacksurteil nicht der Fall. Dennoch erhebt jeder mit einem solchen Urteile den Anspruch auf notwendige Einstimmung Aller, er ist bereit, seinen Geschmack zu verteidigen, wie es in der sog. ästhetischen Kritik tatsächlich geschieht. Wie ist Streit in ästhetischen Fragen, wie ist ästhetische Kritik möglich, wenn es doch keinen Weg gibt, die Rechtsgültigkeit eines Geschmacksurteils mit Gründen des Verstandes zu erhärten? Wie läßt sich die widerspruchsvolle Doppelthese: über den Geschmack läßt sich streiten und nicht streiten, aufrecht erhalten? Nur wenn dem Geschmacke zwar ein Begriff zugrundeliegt, auf den sich als höchste Instanz die streitenden Parteien berufen dürfen, der aber keinen Beweis zu führen erlaubt, weil sich durch ihn nichts erkennen, — weil eine besondere Vorstellung (die als schön beurteilt wird) sich unter ihn nicht so subsumieren läßt, wie die Anschauung a priori unter den reinen Verstandesbegriff. Dieser problematische Begriff ist der des „Uebersinnlichen, was dem Gegenstande (und auch dem urteilenden Subjekte) als Sinnenobjekte, mithin als Erscheinung, zum Grunde liegt" (V, 340).

Indem die ästhetische Urteilskraft über das Verhältnis der Erkenntniskräfte reflektiert, urteilt sie über deren alle Erfahrung überschreitende absolute Synthesis; man dürfte sagen, sie vollzöge diese Synthesis, der Gegenstand ihres Urteils s e i der Gegenstand, der jenem problematischen Begriffe der theoretischen Vernunft entspricht — wenn sich von einem solchen Gegenstande hier überhaupt sprechen ließe,

wenn die ästhetische Urteilskraft eine bestimmende, objektiv erkennende, wenn die „ästhetische Vernunft" die ästhetisch gewordene theoretische wäre: aber sie ist bloß ein „sensus communis". Die Dialektik der ästhetischen Urteilskraft entsteht daher (wie die der theoretischen und der praktischen Vernunft) dadurch, daß unsere Vernunft nicht die absolute ist, aber danach strebt, es zu sein. Daher ist der Schein des Widerspruches im Gebiete des Geschmacks ebenso „natürlich und der menschlichen Vernunft unvermeidlich" (ebda.), wie er es im theoretischen und praktischen Gebiete war; aber wie dort läßt er sich als Schein erweisen und auflösen mittelst der Einsicht in die Beschränktheit unserer Vernunft, d. h. mittelst der kritischen Scheidung von Ding an sich und Erscheinung, von Anschauung und Vernunft, von bestimmender und reflektierender Urteilskraft, — also auf der Grundlage der alle diese Scheidungen rechtfertigenden und zu endgültigen stempelnden (um nicht zu sagen: verabsolutierenden) ethischen Weltanschauung, die das Sollen des Sittengesetzes zum Höchsten, spekulativ Unübersteiglichen macht.

Kunst und Genie.

Mehr wohl als das soeben Dargestellte hat Kants Lehre von der Kunst und vom Genie anregend und befruchtend auf die Ausbildung der spekulativen Gedankengebäude seiner Nachfolger eingewirkt. Obwohl auch sie sich streng im Rahmen der Kritik hält, eröffnet sie dennoch großartige Ausblicke; an ihrem Horizonte werden die Systeme sichtbar, die, selbst von ästhetischer Gesinnung getragen, eine innigere Verbindung zwischen Kunst und Philosophie zulassen und anstreben werden, als Kant sie für möglich und für erlaubt hält.

Das auf die Kunst gerichtete Denken fordert eine Vereinigung von Natur und Vernunft, von Notwendigkeit und Freiheit, die nicht nur dem Erkennen oder Wollen

als unerreichbares Ideal vorschwebt, sondern durch das Genie hervorgebracht, in seinem Werke wirklich wird. Das Genie gehört selbst der Natur an; die Natur schreibt in ihm der Kunst die Regel vor: das Genie ist ein „Günstling der Natur" (V, 309). Die Natur hört aber, sofern sie im Genie sich schöpferisch betätigt, auf, bloße Natur zu sein, und wird Vernunft, da der Künstler (der seinem Begriffe nach Genie ist) zugleich Urteilskraft, Geschmack besitzen muß, um seine Einfälle zu zügeln; denn er verfolgt bei seiner Tätigkeit (wie die Vernunft bei der ihrigen) einen Zweck, zu dessen Ausführung er nicht nur der Geschicklichkeit einer Biene bedarf, die bloß aus Instinkt handelt, sondern des Verstandes, der einen Begriff von dem hat, was die Vernunft hervorbringen will, — wenngleich dieser Begriff des Künstlers eigentlich kein Begriff, sondern (wovon sogleich die Rede sein wird) eine „ästhetische Idee" ist. Die im Genie tätige Vernunft nämlich hört auf, bloße Vernunft zu sein, da sie sich mit der sinnlichen Einbildungskraft eint und in ihr den Stoff für ihre übersinnlichen Ideen findet. Das Vermögen des Verstandes, das Vermögen, Regeln zu geben (Einheit in das Mannigfaltige zu bringen) wird im Genie zur „Naturgabe". Die schöne Kunst ist daher eine solche, die zugleich Natur zu sein scheint; zwar ist sie das Produkt einer Absicht, aber diese richtet sich nicht darauf, ein Objekt hervorzubringen, das einem Begriffe entspricht, sondern das in uns jenes freie Spiel der Erkenntniskräfte erzeugt, dessen Zweckmäßigkeit wir in der ästhetischen Lust des Wohlgefallens fühlen, — eines Wohlgefallens, das auch die Natur selbst in uns erregt, wenn wir sie als schön beurteilen. Die schöne Natur scheint daher ebensosehr ein Werk der Kunst zu sein, wie die Kunst ein Werk der Natur. Beide sind unabsichtlich und absichtlich, sinnlich und übersinnlich, gesetzmäßig und frei *zugleich*. Im Genie verbinden sich Anschauung und Verstand so, daß das Ganze aus beiden nicht nur, wie in der Idee, eine gesollte Vereinigung, sondern

eine wirkliche wird, wodurch dem Genie gelingt, was der theoretischen und praktischen Vernunft versagt ist: die Idee zur sinnlichen Darstellung zu bringen. Allerdings schränkt Kant diese Bestimmung sofort ein, indem er betont, daß die Kunst dieser Darstellung nur „nahezukommen s u c h t", nur „nach etwas über die Erfahrungsgrenze hinaus Liegendem s t r e b t" (V, 314).

Die versinnlichte Idee nennt Kant die ä s t h e t i s c h e und das Vermögen in ästhetischen Ideen zu denken: G e i s t (V, 313 f.). Da dieses Wort in der Entwicklung des deutschen Idealismus eine so große Rolle zu spielen berufen ist, muß mit Nachdruck darauf hingewiesen werden, daß es hier zum ersten Male als Terminus verwandt wird und sogleich einen Sinn erhält, der demjenigen verwandt ist, den der Schöpfer der Philosophie des Geistes ihm geben wird: den Sinn einer Vermittlung zwischen Natur und Subjekt, Anschauung und Begriff, — einer Versöhnung der getrennten Sphären. Als „Geist" macht das Genie die Einbildungskraft der Vernunft dienstbar und belebt dadurch die Erkenntniskräfte zum freien Spiele. „Geist in ästhetischer Bedeutung heißt das belebende Prinzip im Gemüte" (ebda.). Die Vernunft verschafft sich im Geiste den Stoff der Anschauung, der ihr gemäß ist; die Einbildungskraft des Genies ist daher keine reproduktive (Kunst keine Nachahmung), aber sie ist auch nicht die theoretisch-produktive, die Verstandesbegriffe in Schemata verwandelt, sondern sie ist „freie Einbildungskraft", „Werkzeug der Vernunft" (V, 287, 296, 354; 269).

K r i t i s c h e B e t r a c h t u n g.

Das Problem des Genies, insofern in ihm die Natur der Kunst die Regeln gibt, wird von Kant eigentlich nur gestellt, nicht aber gelöst. Auf dem Boden der kritischen Philosophie, welche es ausdrücklich ablehnt, eine spekulative Synthesis von Natur und Vernunft zu denken, kann

mehr auch nicht geleistet werden. Zwar wird der begriffliche Rahmen, in den die Natur von Kant eingespannt wird, offenbar durch die bloße Stellung des Problems gesprengt; denn weder der theoretische Begriff der Natur als des Daseins der Dinge unter allgemeinen Gesetzen, noch der Begriff ihrer formalen Zweckmäßigkeit behufs Auffindung besonderer Gesetze reicht hin, um die geniale „Naturanlage" verständlich zu machen. Aber über jene Begriffe hinaus läßt sich nach Kant kein weiterer denken: das übersinnliche Substrat der Natur, das allein der Grund für die Produktion des Genies sein kann (V 344), entzieht sich jeder theoretischen Erkenntnis. Die reflektierende Urteilskraft hat zwar als ästhetische dieses Substrat, wenn auch nicht zu ihrem Gegenstande, so doch zu ihrer ideellen Voraussetzung, aber diese Voraussetzung ist selbst problematisch, ist ein bloßes Problem, eine bloße Idee, der keine Anschauung adäquat ist, die daher nie Erkenntnis werden kann. Wie merkwürdig, daß Kant diesem wichtigen, ja zentralen Begriffe des übersinnlichen Substrats, ohne den die K. d. U. in sich selbst zusammenstürzen würde, die Erkenntniskraft abspricht! Hegel spricht einmal von der „großen Idee der Vernunft und eines Systems der Philosophie, die ihr [der Kantischen Philosophie] wie eine ehrwürdige Ruine, in der sich der Verstand angesiedelt hat, zugrunde liegt". „Die Wirksamkeit dieser Idee", sagt er weiter, „wird schon an dem äußeren Gerüste ihrer Teile sichtbar; aber sie tritt auch an den Kulminationspunkten ihrer Synthesen, besonders in der K. d. U., ausgesprochener hervor. Es ist der Geist der Kantischen Philosophie, ein Bewußtsein über diese höchste Idee zu haben, aber sie ausdrücklich wieder auszurotten" (XVI, 127) [1]).

So wenig reflektiert Kant auf seine Reflexion, daß er die spekulative Bedeutung ihres Zentralbegriffs für nichts

1) Von mir gesperrt.

erachtet. Hier liegt der Grund dafür, daß man später tadelnd über „bloße Reflexionsphilosophie" reden durfte und über sie hinauszugehen für ein unabweisbares Bedürfnis der Vernunft erklärte. Wenn Kant die theoretische Idee eines Erfahrungsganzen als unlösbare Aufgabe des Verstandes definieren, wenn er den Ideen der reinen praktischen Vernunft einen bloß praktischen Wert zubilligen konnte, so versagt diese ethische Umbiegung des Spekulativen hinsichtlich des übersinnlichen Substrats als einer Idee der reflektierenden Urteilskraft völlig. Denn für welche Vernunft sollte diese Idee bloße Aufgabe sein? Nur wenn die kritisierende, logisch reflektierende, die philosophierende Vernunft selbst sich als praktische, wenn sie ihr Denken als ein zur Wahrheit über sich selbst nur strebendes bestimmte, ließe sich auch diese höchste Idee, in der theoretische und praktische Vernunft ihre Einheit finden, wiederum als eine ethische, und zwar als eine spekulativ-ethische oder ethisch-spekulative, als die Idee des sich selbst absolut setzenden Ich aufstellen. Dies wäre die äußerste Steigerung, die der Primat des Praktischen in der Philosophie erfahren kann. Fichte wird sie in seiner Wissenschaftslehre von 1794 vollziehen, um die Kritik zu einem Ganzen, zum System zu gestalten. Aber er wird dabei die K. d. U. gar nicht berücksichtigen. Er wird also strenggenommen die Idee des übersinnlichen Substrats überhaupt fallen lassen und sich mit derjenigen der reinen praktischen Vernunft begnügen, um mit ihrer Hilfe theoretische und praktische Philosophie zu verschmelzen. Er wird damit das Kantische Programm ausführen, welches für das System nur diese beiden Teile vorsieht, wie oben gesagt wurde. Er wird dem Geiste der Kantischen Weltanschauung treu bleiben. Aber Kant selbst weist in der K. d. U. Wege, die über eine solche Lösung hinausgehen. Da er jene äußerste Steigerung der Lehre vom Primat des Praktischen vermeidet, da er die systematische Einheit nur immer am Hori-

zonte der Kritik wie eine Fata Morgana aufleuchten läßt, ohne ihr schwankendes Bild je fest zu umreißen und zu bannen, so darf man auch wieder nicht ohne Berechtigung sagen, daß erst die Nachfolger Fichtes, die an die in der K. d. U. hervortretende Idee des übersinnlichen Substrats das System anheften, den tiefsten Absichten und Einsichten des Urhebers der Transzendentalphilosophie gerecht werden, daß erst sie den ganzen Gehalt derselben ausschöpfen [1]).

Wie die Identität der reinen Urteilskraft überhaupt als philosophisch, ästhetisch und teleologisch reflektierender bei Kant ein ungelöstes, nicht einmal aufgeworfenes Problem bleibt, so insbesondere auch die Identität der über sich kritisch und der im Geschmacksurteile ästhetisch reflektierenden Urteilskraft. Beide werden überhaupt nicht unterschieden, geschweige, daß dieser Unterschied an sich selbst wieder aufgehoben würde. Kant kritisiert die ästhetische Urteilskraft wie ein für sich selbst existierendes und tätiges Vermögen. Daß die transzendentale Vernunft, die als dieses Vermögen über sich selbst reflektiert, d i e s e l b e Vernunft ist, die in der transzendentalen Deduktion der Kategorien sich als ein nicht „nur subjektives", sondern ebensosehr objektives, Objektivität ermöglichendes und erzeugendes, — dieselbe, die in der K. d. p. V. sich als autonomes, das objektive Reich der Freiheit begründendes Vermögen bestimmt hat, bleibt ihm verborgen. Wenn mit Recht gesagt worden ist, daß die K. d. U. die Grenzen der beiden ersten Kritiken zu überschreiten unternimmt, daß sie spekulativer denkt als jene, so muß hinzugefügt werden, daß sie andererseits die Höhe der transzendentalen Deduktion und der Ethik gerade hier nicht erreicht, da sie

1) In seiner eigenen Entwicklung hat Fichte freilich die K. d. U. in wachsendem Maße berücksichtigt, wofür die oben angeführten Erörterungen der W.L. von 1804, aber auch schon die von Berger auszugsweise veröffentlichte Jenaer Kollegnachschrift Zeugnis ablegen. (Vgl. insbesondere Berger a. a. O., 84 ff.).

der reflektierenden Urteilskraft die transzendentale Objektivität abspricht.

Während der reine Verstand, der in Kategorien denkt, über den durch Raum und Zeit restringierten, sinnlich eingeschränkten, bloß menschlichen emporragt, während die reine praktische Vernunft als Ursache sittlicher Handlungen geradezu Ding an sich genannt und in die Sphäre der Noumena erhoben wird, soll die reflektierende Urteilskraft ein bloß subjektives Vermögen sein, da sie allein dem Menschen angehört[1]). Die Kunst, das Schöne überhaupt, ist eine Angelegenheit lediglich des Menschen als des sinnlich affizierten Subjekts[2]). Ist auch die Kritik, ist auch die philosophische Reflexion eine solche, nur menschlich-vernünftige Betätigung? Beinahe wird man versucht, diese Frage mit Kant zu bejahen. Aber Sicheres läßt sich darüber nicht ausmachen; es fehlt ein klares Zeugnis dafür. Durch die Einschränkung, welche die reflektierende Urteilskraft als „nur subjektives" Vermögen erfährt, wird ihre Idee (des übersinnlichen Substrats) der spekulativen Würde, auf die sie mit Recht Anspruch erheben könnte, völlig beraubt. Gerade dort, wo Kant den höchsten Punkt seines „Systems" zu erreichen scheint, fällt er, vom Standpunkte der spekulativen Logik aus gesehen, ins Flache. Inwiefern ist denn die Kritik als Ganzes betrachtet eine „Kritik der reinen Vernunft"[3]), wenn die reflektierende

1) Bezeichnend ist, daß Kant der empirischen Naturwissenschaft einen Vorzug vor der Kunst zugesteht, weil sie „zur immer fortschreitenden, größeren Vollkommenheit der Erkenntnisse und alles Nutzens, der davon abhängig ist", dient, während „die Kunst irgendwo stillsteht, indem ihr eine Grenze gesetzt ist, über die sie nicht weiter gehen kann, die vermutlich auch schon seit lange her erreicht ist . . . ." (V, 309).

2) Und doch wird die Deduktion der Möglichkeit ästhetischer Urteile auf dasselbe Prinzip gegründet, das auch die objektive Erfahrung möglich macht, „welches man in allen Menschen (als zum möglichen Erkenntnisse überhaupt erforderlich) voraussetzen kann"! (V, 290).

3) Siehe oben S. 240.

Urteilskraft nur ein menschliches Vermögen ist? Auf dem Widerstreit, der in dieser Frage liegt, beruht in Wahrheit die Dialektik der ästhetischen Urteilskraft. Die von Kant gebotene Auflösung läßt ihn durchaus bestehen und verwandelt ihn keineswegs, wie Kant behauptet, in bloßen Schein. Zwar hat Kant darin ganz recht, daß die Unmöglichkeit, Geschmacksurteile in die Form von Erkenntnisurteilen, d. h. von Urteilen des Verstandes zu bringen, einen bloßen Scheinwiderspruch in sich trägt, denn der Geschmack urteilt nicht über die Gegenstände der „Erfahrung", sondern über versinnlichte Ideen. Daß aber über diese Ideen, die nichts anderes als Besonderungen der Einen Idee des übersinnlichen Substrats sind, „nur subjektiv" soll reflektiert werden können, — dies enthält allerdings einen harten Widerspruch, der dadurch nicht im geringsten gemildert oder gar beseitigt wird, daß die Versinnlichung als eine Art von Restriktion jener Einen Idee, als eine im Genie sich vollziehende Beschränkung derselben aufgefaßt wird. Denn dies eben ist das Unfaßbare, kritisch Unbegreifliche, das Widerverständige, daß die Idee, die „an sich" das Absolute ist, versinnlicht, subjektiviert, verendlicht, vermenschlicht werden kann, ohne doch den Charakter, Idee zu sein, einzubüßen. Denn büßte sie ihn ein, so verlöre das Produkt des Genies die Anwartschaft auf allgemeingültige Billigung, so verlöre das Geschmacksurteil seine überindividuelle Notwendigkeit und „Autonomie" (V, 281).

Daß das übersinnliche Substrat als solches ein sinnliches, daß das „Wesen" als Wesen „Erscheinung" wird — das bleibt für die Vernunft, die darüber reflektiert, dialektisch. Nicht der Gegensatz zwischen reiner Urteilskraft und reinem Verstande (wenn von dem selbst dialektischen Gegensatze zwischen reinem Verstande und reiner Vernunft einmal abgesehen wird), sondern derjenige zwischen reiner Urteilskraft und reiner Vernunft ruft im Gebiete der K. d. U. den mit den Mitteln der Kantischen Logik nicht zu überwinden-

den Widerspruch hervor. Die reine Vernunft soll unsinnlich sein, die reine Urteilskraft aber bezieht sich auf das Verhältnis der unsinnlichen Vernunft zur sinnlichen Einbildungskraft und setzt beide in Uebereinstimmung. Widerspruchsvoll ist der Begriff der Einbildungskraft als eines „Werkzeugs der Vernunft" — denn er postuliert eine Vernunft, die an sich selbst Einbildungskraft ist („freie Einbildungskraft"), er synthetisiert also das Gegensätzliche. Kant verschleiert sich dieses Problem, indem er wie ein Psychologe spricht. Er ästhetisiert diese dialektische Synthesis, indem er sie als „harmonisches Spiel der Kräfte" definiert. So entgeht ihm der logische Widerstreit, der in dem Gedanken eines solchen Spiels verborgen ist. Weil das Wohlgefallen ein bloß ästhetisches ist, weil der Geschmack im Gefühle der Lust wurzelt, scheint der Widerstreit seine Schärfe zu verlieren. Die ästhetisch reflektierende Urteilskraft hat ja gar keine logische Funktion; die Einheit des Gegensätzlichen, die durch sie hergestellt wird, ist keine theoretische, sondern eine bloß anschauliche, die in der Betrachtung allein sich der Beurteilung darbietet, — sie ist eine ästhetische Synthesis, in der es zu einem logischen Widerspruche gar nicht kommt und kommen kann. Sehr wohl. Aber die kritisierende Vernunft selbst ist doch wohl eine theoretische! So wie in der K. d. p. V. der Dialektik die Spitze abgebrochen wird, indem an die Stelle der logische Einhelligkeit fordernden spekulativen Vernunft die praktische tritt, für die eine solche Forderung nicht gilt; so wie dort der Hinweis auf den allein „praktischen Gebrauch" der Postulatideen jede weitere spekulative Frage abschneidet, so wird hier durch den Hinweis auf den allein ästhetischen Gebrauch der ästhetischen Ideen die Dialektik abgefertigt und das Denken entnervt. Allerdings, für den praktischen Menschen, für den sittlich handelnden oder frommen Menschen kommt ebensowenig wie für das schöpferische Genie selbst oder für den entzückten Betrachter seiner Werke die Dialektik

der spekulativen Vernunft in Betracht — aber was besagt diese wahrhafte μετάβασις εἰς ἄλλο γένος für den Kritiker der Vernunft, für den Philosophen? Soll er sich mit der Harmonie des frommen Zustandes oder mit der des wunschlosen Kunstgenießens zufrieden geben? Kann der Stachel des Denkens durch solche Selbstbescheidung aus dem Herzen der spekulativen Vernunft entfernt werden?

Indem die ästhetisch reflektierende Urteilskraft über sich selbst reflektiert (sich kritisiert), entdeckt sie in sich den Widerspruch, bloß subjektiv (d. h. bloß ästhetisch) und objektiv (nämlich logisch, spekulativ) zugleich zu sein. So reflektiert sich in ihr der Gegensatz zwischen der übersinnlichen und der versinnlichten Idee, zwischen dem Anspruche der Absolutheit, den die Vernunft nicht aufgeben kann, ohne sich selbst preiszugeben, und der Menschlichkeit der Kunst und des Kunsturteils; oder zwischen dem Denken der reinen und dem einer sinnlich afrizierten Vernunft; oder, wenn das Denken auf sich selbst als auf das Denken der reinen Vernunft reflektiert und ihm die Kunst als gegenständlich, objektiv gewordene Vernunft gegenüberstellt: zwischen dem Denken und seinem Gegenstande, zwischen Philosophie und Kunst. Die reine Vernunft führt das Denken ihrer selbst als eines von der Sinnlichkeit abgesonderten, ihr entgegengesetzten Vermögens über sich hinaus, indem sie zur Idee des übersinnlichen Substrats aufsteigt; denn diese Idee fordert die Synthesis der reinen Vernunft mit ihrem Gegenteile, die Synthesis von Subjekt und Objekt, von Freiheit und Natur. Die Kunst befriedigt den Trieb der Vernunft — aber nicht denkend! Das begründet die Antinomie zwischen der Kunst und dem Denken der Kunst. Könnte das Denken der Kunst sich als ein Denken seiner selbst in sich reflektieren, könnte die Philosophie denkend leisten, was die Kunst durch das Genie vollbringt, — dann erst wäre der dialektische Widerstreit, in den die über die Kunst denkende Vernunft gerät,

spekulativ befriedigend gelöst! Man sieht, wie mit Notwendigkeit aus der Kritik das spekulative Bedürfnis erwächst, das einen Schelling, einen Hegel zu ihren Systemen hintreiben wird. Es ist der Trieb der Vernunft selbst — nicht ein „metaphysischer" oder gar nur künstlerisch-genialer Konstruktionsdrang, der die Entwicklung des deutschen Idealismus beflügelt. Diejenigen, die diese Systeme verurteilen, weil sie bloße „Gedankendichtungen" wären, weil sie den Boden „wissenschaftlich erlaubten" Denkens verließen und zu fliegen versuchten, während „wir" nur zu schreiten vermögen — sie haben nie jenen Trieb verstanden, der gerade bei nüchternster Selbstbesinnung sich unwiderstehlich geltend macht, der sich nicht abweisen und nicht durch Scheinlösungen des logisch realen Widerstreits abtöten läßt.

Das übersinnliche Substrat ist nicht eine Idee der „nur subjektiven" Vernunft als der „nur" reflektierenden Urteilskraft, sondern es ist gerade die Idee einer Einheit der nur subjektiven und der objektiven Vernunft; weil diese Einheit nicht widerspruchslos zu denken ist, deshalb und insofern, und nur deshalb und nur insofern ist das Substrat unerkennbar. Es braucht hier nicht noch einmal wiederholt zu werden, was die im Anschlusse an die Darstellung der beiden ersten Kritiken angestellten Erwägungen deutlich genug gemacht haben, daß nämlich die Ideen nicht deshalb außerhalb der Grenzen möglicher Erkenntnis liegen können, weil „uns" die adäquate Anschauung fehlt, mit deren Hilfe wir ihre Leere füllen könnten; diese kritische Entscheidung erledigt sich, sobald darauf reflektiert wird, daß die Idee schon der Widerspruch ist, wenn sie leer gedacht wird, wenn sie einer Erfüllung, die ihr von außen käme, bedürftig sein soll. Denn sie wird gedacht, gerade um diese Trennung zu überwinden, um die Einheit jener Gegensätze zu gewinnen. Deshalb ist das Sprechen von einer „nur subjektiven" Idee selbst leer, d. h. nichtig; es versteht sich

selbst nicht. Es will den dialektischen Schein vernichten und ist selbst gar nichts anderes als der dialektische Schein. Wenn eine adäquate Anschauung „uns" instand setzen könnte, die Idee wie einen Gegenstand der Erfahrung zu erkennen, so wäre die Idee nicht Idee, sondern Kategorie, die Vernunft nicht Vernunft, sondern Verstand. Dann würde die Idee für diesen intuitiven Verstand (es ist bezeichnend, daß Kant nicht von intuitiver Vernunft spricht, weil er instinktiv das Unsinnige eines solchen „Problema" fühlt) zum rein theoretischen Objekte werden, was sie doch gerade ihrer Vernunftbestimmung nach nicht sein soll, nicht sein darf!

Kant behandelt das übersinnliche Substrat in der Tat wie ein Objekt, für das uns die Anschauung fehlt; es bleibt für ihn, was es von Anfang an war: Ding an sich. Aber ist nicht der gesamte Inhalt der drei Kritiken das, was der Vernunft diese Anschauung „gibt", ist nicht das übersinnliche Substrat in Wahrheit ihr einziges Thema, das in vielerlei Gestalt wiederkehrt? „Erfüllt" nicht der philosophische „Stoff" selbst diese Idee, — wird nicht die Kritik durch ihn erkennend? Das übersinnliche Substrat soll unerkennbar sein. Aber dann gibt es überhaupt keine philosophische, auch keine kritische Erkenntnis, denn dies Substrat ist ihr einziger Gegenstand! Was ist denn die Kritik, wenn sie nicht philosophische Erkenntnis der Vernunft, d. h. der Idee ist? Kant will sie freilich der „Philosophie", dem „System" nur zugrundelegen. Aber ist nicht die Grundlegung der Philosophie selbst schon Philosophie? Kann sie etwas anderes sein? Die „Unerkennbarkeit" ist in Wahrheit selbst eine (dialektische) Erkennbarkeit. Unerkennbar ist das übersinnliche Substrat, weil seine Idee dialektisch ist. Da aber auf dieser Idee die ganze Kritik ruht, angefangen vom Ding an sich, das unsere Sinnlichkeit affiziert, bis hinauf zur Natur, sofern sie Grund des Genies ist — so ist dialektisch (und insofern unerkennbar-erkennbar)

alles, worüber die Kritik handelt, jeder ihrer Begriffe, jedes der von ihr untersuchten „Vermögen"! Es ist eitel Selbstbetrug, den Widerspruch an die „Grenze" des Denkens verschieben zu wollen — „philosophisch" ist das Denken nur, insofern es überall an der Grenze ist. Das übersinnliche Substrat als Gegenstand ist jener, von dem Kant in der K. d. r. V. sagt, daß er „außer dem Begriffe gar nicht angetroffen wird" (B. 505, vgl. oben S. 135). Aber dieser „Begriff" ist freilich die gesamte Philosophie. Ist es vielleicht die Aufgabe der Philosophie, am Begriffe zu zeigen, daß sein Gegenstand außer ihm gar nicht angetroffen wird, m. a. W. die Identität des Begriffs und seines Gegenstandes zu erweisen? Und entstehen vielleicht die Widersprüche überall dort, wo diese Identität noch nicht begriffen, im Begriffe selbst noch eine Gegensätzlichkeit verblieben ist? Ist vielleicht die Philosophie als Ganzes, als System nur dadurch widerspruchsfrei zu machen, daß alle Widersprüche in ihr ausgetragen werden? Ist das Ganze vielleicht nur dann den Widerspruch los, wenn er überall im einzelnen aufgedeckt und das Einzelne eben dadurch ins Ganze aufgelöst wird? Hier werden die Möglichkeiten sichtbar, die in die Zukunft weisen.

Die Idee des übersinnlichen Substrats ist unerkennbar, weil sie widerspruchsvoll ist. Denn sie ist die Idee eines Uebersinnlichen, das den Gegensatz gegen das Sinnliche nicht mehr an sich haben, und das als Uebersinnliches ihm doch auch entgegengesetzt sein soll. Nur so kann das übersinnliche Substrat der Grund der übersinnlich-sinnlichen „Naturanlage" werden, die wir als geniale beurteilen. Gibt nicht aber der Begriff des Genies, der Begriff des Kunstwerks selbst den Schlüssel an die Hand, wie die Idee des Substrats gedacht werden müsse, da diese Begriffe eben die Synthesis des Uebersinnlichen und Sinnlichen zu ihrem Gegenstande haben? Gerade die Sinnlichkeit des Kunstwerks ist ja dasjenige Moment, das der Idee die ge-

forderte Erfüllung zuteil werden läßt, und das daher, statt die Idee ins Menschliche, Nur-Subjektive herabzuziehen, sie vielmehr erst zu dem macht, was sie „an sich" ist: nämlich eben zur synthetischen Einheit ihrer gegensätzlichen Momente. Löst also nicht der Begriff der Kunst den Widerspruch vielmehr, als daß er ihn heraufbeschwört? Ist die Kunst nicht gerade ihrer Sinnlichkeit wegen die wahre Idee selbst, nämlich die mit ihrem Gegensatze versöhnte? Diese (Schellingschen) Folgerungen ließen sich nur dann ziehen, wenn der Gegenstand (die Kunst) „außer dem Begriffe gar nicht angetroffen" würde. Der Begriff der Kunst kann noch nicht die mit sich versöhnte Idee sein, weil hier die Versöhnung als eine nur im Gegenstande vollzogene gedacht wird, dieser Gegenstand aber den Gegensatz gegen das denkende Subjekt, gegen die „reine Vernunft", noch an sich hat, — auch das „Genie" hat diesen Gegensatz an sich, obwohl es Subjekt ist, denn es denkt sich nicht. Deshalb ist der Begriff des Genies und der Kunst noch widerspruchsvoll. Nicht die Sinnlichkeit macht ihn widerspruchsvoll, sondern dies, daß die Sinnlichkeit noch außer dem Begriffe, man kann mit Kant sagen: „den Ideen der Vernunft unangemessen" bleibt (V, 258), daß sie nicht als der Inhalt der Vernunft selbst erkannt und an ihr als sie selbst aufgewiesen ist. Deshalb urteilt die kritisierende Vernunft über die Kunst, daß sie nach dem, was über die Erfahrungsgrenze hinausliegt, (nur) strebe [1]).

Erst wenn die übersinnlich-sinnliche Vernunft sich selbst als Urheberin der Kunst denkt, wenn sie sich darauf besinnt, daß die reflektierende Urteilskraft über sich selbst reflektiert, indem sie sich als diejenige bestimmt, in der die Erkenntniskräfte harmonisch aufeinander abgestimmt sind [2]); erst wenn m. a. W. der Begriff der Kunst sich

1) Vgl. oben S. 267.

2) Zwar sagt auch Kant, daß die reine Urteilskraft in ästhetischen

in reflektierter Harmonie, in spekulativer Identität mit seinem Gegenstande, der Kunst, weiß, ist der Begriff der Philosophie erreicht, wie er von Hegel gedacht werden wird. Dann erst hört die Idee des übersinnlichen Substrats auf, Idee eines Objekts der Vernunft, zu sein, einer „Natur an sich", wie Kant einmal sagt (V, 268), und wird die Idee der sich selbst erkennenden Vernunft, die in ihrer Identität mit dem kunstschöpferischen Genie den Namen „Vernunft" ablegt und den des „Geistes" annimmt, den Kant für die dem Genie eigentümliche Synthesis von Vernunft und Einbildungskraft geprägt hat.

c) Die Kritik der teleologischen Urteilskraft.

Die Idee des Organismus.

Der zweite Teil der K. d. U. trägt ein doppeltes Antlitz. Er beschäftigt sich einmal mit dem Problem des Organischen, zweitens aber mit dem in der Einleitung berührten allgemeineren einer Zweckmäßigkeit der Natur überhaupt, das zu systematischen Betrachtungen über das Wesen unseres Verstandes und über den letzten Zweck der Natur hin- und schließlich zum moralischen Gottesbeweise zurückführt.

Urteilen „. . . sich selbst, subjektiv, Gegenstand sowohl als Gesetz ist" (V, 288), aber müßte er nicht sagen, daß ihr als ästhetischer Urteilskraft vielmehr der Gegenstand als Schönes gegenübersteht, wodurch doch die Deduktion der Geschmacksurteile erst notwendig wird? Allerdings erklärt Kant eine Deduktion der Erhabenheitsurteile für unnötig, weil sie lediglich die „Denkungsart oder vielmehr die Grundlage zu derselben in der menschlichen Natur" betreffen, weshalb ihre Exposition zugleich ihre Deduktion sei (V, 279 f.). Aber genauer gesehen, gilt von den Erhabenheitsurteilen dasselbe, was von den Schönheitsurteilen gilt, denn auch das Erhabene ist noch ein Gegenstand außerhalb der über dasselbe reflektierenden Urteilskraft. Die wahre Identität wird erst durch die Reflexion der reflektierenden Urteilskraft in sich selbst erzielt, wo dann eine besondere Deduktion freilich nicht mehr nötig ist; vielmehr ist alsdann die ganze Philosophie sozusagen diese Deduktion.

In der Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft läuft die Kritik in eine „Ethikotheologie“ aus. Das eigentliche Thema der Kritik der teleologischen Urteilskraft aber bildet die Beurteilung des Organischen, das neben das Schöne (und Erhabene) als zweiter Gegenstand der reflektierenden Urteilskraft tritt. So wie in der K. d. r. V. zwei Erkenntniskräfte unterschieden werden, um das Zusammenkommen von Anschauung und Verstand einleuchtend zu machen: die produktive Einbildungskraft von seiten der Anschauung, die bestimmende Urteilskraft von seiten des Verstandes, und wie ferner zwei Produkte durch diese doppelseitige vereinigende Tätigkeit entstehen: die reinen Schemata und die Grundsätze, so ergeben sich auch aus der Vereinigung von Anschauung und Verstand durch die reflektiererde Urteilskraft zwei Produkte, je nachdem die Anschauung oder der Verstand das Uebergewicht erhält: das Geschmacksurteil, dem die freie Einbildungskraft zugrunde liegt, weshalb es eigentlich kein Urteil, sondern ein über die Vorstellung (die versinnlichte, ästhetische Idee, die man ein „Schema“ der Vernunft nennen könnte)[1] reflektierendes Wohlgefallen ist, und das teleologische Urteil über das Organische, dessen Prinzip die Grundsätze der Naturwissenschaft um einen neuen vermehrt[2], dem daher im eigentlichen Sinne die Urteilskraft, und zwar als reflektierende, zugrunde liegt.

Während die formale Zweckmäßigkeit der Natur ein Prinzip der philosophischen Reflexion über die besondere Gesetze suchende und in einem System von Gesetzen vereinigende Naturwissenschaft ist, begegnet uns in dem Organismus ein Produkt der Natur, das als zweckmäßig — nicht für unseren Verstand (für den es vielmehr, wie sich zeigen wird,

1) Vgl. V, 352 f.

2) „Der Begriff von Verbindungen und Formen der Natur nach Zwecken ist doch wenigstens ein Prinzip mehr, die Erscheinungen derselben unter Regeln zu bringen . . .“ (V, 360).

seiner logischen Struktur nach sehr unzweckmäßig beschaffen ist) sondern — in sich selbst beurteilt werden muß, wenn es nur überhaupt als Organismus gedacht werden soll. Organ bedeutet soviel wie Werkzeug, bezeichnet also etwas Technisches; alles Technische setzt den Zweckbegriff voraus. Der Zweck der Organe darf aber, solange der Begriff oder die Idee des Organismus festgehalten wird, nicht aus dem Organismus herausverlegt werden, — sonst wäre der Organismus nur ein Organ, nur ein Werkzeug für den außer ihm gelegenen Zweck, also nicht Organismus: dieser muß vielmehr selbst als der Zweck seiner Organe gedacht werden. Da er nichts anderes ist, als das Ganze derselben, so sind sich Organismus und Organe, das Ganze und die Teile, wechselseitig Mittel und Zweck, und ebenso die Organe, die Teile in ihrem Verhältnisse untereinander: der Organismus „organisiert sich selbst" (V, 374). Da ferner der Organismus ein Produkt der Natur und nicht bloß, wie das Schöne, die Vorstellung eines von der Natur oder von der Kunst hervorgebrachten Dinges ist, da er „dem Begriffe eines Zwecks ... objektive Realität" verschafft (V, 376), so muß gefragt werden, wie er gemäß den Bedingungen der objektiven Realität, gemäß der Kategorie der Kausalität möglich ist.

Diese Kategorie verknüpft Zeitinhalte nach einer Regel, welche deren Aufeinanderfolge notwendig macht. Ursache und Wirkung sind voneinander verschieden. Der Organismus aber ist „von sich selbst ... Ursache und Wirkung" (V, 370); er ist zugleich seine eigene Ursache und die Wirkung dieser Ursache, denn ihn, sofern er Organismus ist, vermag keine außer ihm gelegene Ursache hervorzubringen: insofern er lebt (assimiliert, wächst, sich erhält), erzeugt er sich selbst und seine Organe in völliger „Originalität" (V, 371). Dieses Verhältnis von Ursache und Wirkung läßt sich nur so begreifen oder vielmehr beurteilen (denn „begreifen" läßt es sich nicht [ebda.]), daß man die Wirkung (das Spätere) als Absicht, d. h. daß man die Vorstellung oder den Begriff der Wirkung

als ihr selbst vorangehend betrachtet. Da eine solche Verknüpfung uns jedoch nur in unserem eigenen, absichtlichen Handeln bekannt ist, so müssen wir dies zwar in der Beurteilung als Prinzip zugrunde legen, uns aber bewußt bleiben, dadurch die objektive Realität des Organischen nicht bestimmen zu können, sondern lediglich über sie zu reflektieren, um nur überhaupt einen „Leitfaden für die Beobachtung" (V, 376) zu gewinnen. Obwohl daher der Organismus allerdings objektive Realität hat und seine innere Zweckmäßigkeit eine objektive und reale genannt werden muß, so ist sein Begriff als der eines Naturzwecks (d. h. eines Zweckes, der zugleich Naturprodukt ist) dennoch „seiner objektiven Realität nach durch die Vernunft gar nicht erweislich" (V, 396); er ist nicht im eigentlichen Sinne der Begriff eines Zweckes, den die Natur verfolgt (V, 378). Wir dürfen das Lebendige nur so beurteilen, als ob ihm ein Zweckhandeln zugrunde läge, als ob die Natur in ihm technisch verführe, d. h. nach einer „entfernten Analogie mit unserer Kausalität nach Zwecken" (V, 375). Streng genommen ist nicht einmal diese Analogie zulässig, denn sie führt eine Unterscheidung des zwecksetzenden Wesens (des wollenden Subjekts) und seiner Zwecke bei sich, während das Eigentümliche des Organismus darin besteht, daß diese Unterscheidung in ihm nichtig wird. „Genau zu reden, hat also die Organisation der Natur nichts Analogisches mit irgendeiner Kausalität, die wir kennen" (ebda.).

Die Idee der Naturtotalität.

Der Begriff des Naturzwecks führt aber die Reflexion notwendig über das organisierte oder sich organisierende Naturprodukt hinaus „auf die Idee der gesamten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke" (V, 379), m. a. W.: auf die Idee der Natur als eines „allgemeinen Organismus" — ein Ausdruck, den erst Schelling verwenden wird, der sich aber vollkommen mit dem deckt, was Kant meint, wenn er

sagt: „man ist durch das Beispiel, das die Natur an ihren organischen Produkten gibt, berechtigt, ja berufen, von ihr und ihren Gesetzen nichts, als was im Ganzen zweckmäßig ist, zu erwarten“ (ebda.). Wir werden also durch die Organismusidee veranlaßt, das Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit, das die Einleitung ihrer Reflexion (der über die Natur als System von Gesetzen reflektierenden Urteilskraft) zugrunde gelegt hatte, in ein Prinzip der objektiven Zweckmäßigkeit zu verwandeln, das freilich ein bloßes Beurteilungsprinzip bleibt und keine objektive Erkenntnis der Natur verschafft. Wir betrachten alsdann das Besondere in der Natur, das sich aus dem Allgemeinen nicht ableiten läßt, sondern ihm gegenüber zufällig ist, nicht nur in seinem Verhältnis zu unserem Verstande (der in ihm wiederum das Allgemeine aufsucht, um zu besonderen Gesetzen, d. h. zum Allgemeinen im Besonderen, zu gelangen) als zweckmäßig, sondern als zweckmäßig in sich selbst, — also so, als wäre die Natur ein Organismus, als organisierte sie sich selbst. Dadurch bekommen wir Gelegenheit, die Natur „nach einer neuen gesetzlichen Ordnung“ (V, 379) kennen zu lernen. Wir müssen die Maxime der teleologischen Urteilskraft, die sich am Organismus bewährt, „auch am Ganzen der Natur wenigstens versuchen . . ., weil sich nach derselben noch manche Gesetze derselben dürften auffinden lassen, die uns . . . sonst verborgen bleiben würden“ (V, 398)[1]).

1) Vgl. auch V, 414: „Daher läßt sich selbst in organischen Produkten der Natur, noch mehr aber, wenn wir, durch die unendliche Menge derselben veranlaßt, das Absichtliche in der Verbindung der Naturursachen nach besonderen Gesetzen nun auch (wenigstens durch erlaubte Hypothese) zum allgemeinen Prinzip der reflektierenden Urteilskraft für das Naturganze (die Welt) annehmen, eine große und sogar allgemeine Verbindung der mechanischen Gesetze mit den teleologischen in den Erzeugungen der Natur denken . . .“ Schellings Schrift von der Weltseele wird diese „erlaubte Hypothese“ aufstellen.

Sätze wie diese haben auf die Entwicklung des deutschen Idealismus den stärksten Einfluß ausgeübt; sie sind die Heroldsstimmen, die das Heraufkommen der spekulativen Naturphilosophie laut genug voraus verkünden. Ja sogar die Vereinigung des naturphilosophischen mit dem ästhetisch-spekulativen Systemmotiv klingt bei Kant schon an: „Auch Schönheit der Natur ... kann auf die Art als objektive Zweckmäßigkeit der Natur in ihrem Ganzen, als System, worin der Mensch ein Glied ist, betrachtet werden; wenn einmal die teleologische Beurteilung derselben durch die Naturzwecke, welche uns die organisierten Wesen an die Hand geben, zu der Idee eines großen Systems der Zwecke der Natur uns berechtigt hat. Wir können sie als eine Gunst, die die Natur für uns gehabt hat, betrachten ..." (V, 380). Freilich werden all diese Ausblicke durch den Schleier, den die Kritik sofort über das von ihr eröffnete Neuland wirft, wieder getrübt. Denn die „Betrachtung" wird von Kant in schärfsten Gegensatz gegen die objektive Naturwissenschaft gestellt; sie ist nichts als subjektive Reflexion, die den Wahrheitswert der „echten", d. h. mechanistisch-kausal gerichteten Forschung nicht erreicht. Da sie eigentlich nicht die Natur, sondern deren übersinnliches Substrat zu ihrem Gegenstande hat, dieses sich aber jeder Erkenntnis entzieht, so ist das Prinzip der objektiven Zweckmäßigkeit nichts anderes als eine Maxime, welche die Urteilskraft sich selbst vorschreibt, die aber für die Natur weder als Erscheinung noch als Wesen, weder als Sinnenwelt noch als intelligible gilt, — die daher weder eine Bedingung möglicher Erfahrung sein noch etwa einen die Erfahrung überfliegenden, metaphysischen Erklärungsgrund abgeben kann. Da wir die „Natur an sich" nicht kennen und niemals kennen werden, so wissen wir nicht, wie sie Organismen produziert, — ja nicht einmal, ob sie nicht vielleicht auf rein mechanischem Wege dieses Ziel erreicht, und werden es auch niemals wissen (V, 400).

Die Dialektik der teleologischen Urteilskraft.

Aus diesem Nichtwissen, aus dieser Begrenzung unserer Vernunft erwächst nun auch im Gebiete der teleologischen Urteilskraft eine Dialektik. Denn mechanistisch und teleologisch gerichtetes Denken geraten dadurch miteinander in Widerstreit. Das erstere fordert ausnahmslose Anwendung des rein theoretischen Kausalprinzips, schließt also eine Kausalität nach Zwecken aus; das letztere erlaubt die teleologische Betrachtung, ja macht sie hinsichtlich der Organismen zum regulativen Grundsatz. Ginge die mechanische Naturwissenschaft auf die Erkenntnis von Dingen an sich, so wäre die Antinomie unlöslich. Die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich aber vermag auch hier den Streit zu schlichten. Da der Grundsatz der Kausalität nur für Gegenstände als Erscheinungen Gültigkeit hat, so steht nichts im Wege, als seine Ergänzung die teleologische Maxime der über Organismen reflektierenden Urteilskraft anzunehmen. Wie beide „in dem uns unbekannten inneren Grund der Natur" zusammenhängen mögen, kann dabei „als unausgemacht dahingestellt" werden (V, 388); genug, daß jene Maxime uns hilft, in das Besondere der Natur auch dort einzudringen, wo uns die Erklärungsart nach mechanischen Gesetzen im Stiche läßt. Die dogmatischen Systeme des Epikureismus, Spinozismus, Hylozoismus und Theismus, die entweder den Zweckgesichtspunkt aus der Naturbetrachtung ganz ausschalten wollen oder das regulative Prinzip der Urteilskraft zu einem konstitutiv metaphysischen machen, leisten nicht, was sie anstreben.

Die Theorie Epikurs setzt an die Stelle der Zweckmäßigkeit den Zufall: d. h. sie erklärt nicht einmal den Schein derselben. Spinoza steigt zwar bis zur höchsten Einheit der Natur, bis zur Idee des Naturganzen auf; da seine Substanz aber keine Vernunft ist, so läßt sich aus ihr die Idee der Zweckmäßigkeit

nicht herleiten; Spinoza verleugnet sie völlig, täuscht sich aber, wenn er glaubt, das Problem, das sie stellt, durch die Verabsolutierung der Verstandeskategorien gelöst zu haben. Der Hylozoismus, der die Zweckmäßigkeit aus dem Begriffe einer lebenden Materie verständlich machen will, begeht den Fehler, das zu Erklärende (die Verbindung von Materie, d. h. des Leblosen, mit dem Leben) als Prinzip der Erklärung vorauszusetzen. Am tiefsten ist die Theorie des Theismus, der Gott als Urheber der Natur und damit als Schöpfer der Organismen denkt; aber auch er drückt dadurch lediglich das zu lösende Problem aus, und zwar in dogmatischer Form, indem er die „entfernte Analogie" unserer technischen Kausalität mit der im Organismus realen benutzt, um einen außerweltlichen Verstand zu ersinnen. Für die reflektierende Urteilskraft lassen sich die beiden Prinzipien, das der kausalen Erklärung und das der teleologischen Betrachtung, sehr wohl vereinigen. Dafür liefert uns unsere Technik wieder das Vorbild, denn wir können einen technischen Zweck nur verwirklichen, indem wir die mechanischen Gesetze „anwenden". Freilich besagt diese Analogie auch hier nicht, daß in der Natur eine solche Vereinigung von Mechanismus und Zweck objektiv real ist, denn wir dürfen der Natur keine technischen Absichten unterlegen; aber die Analogie reicht hin, um die Gültigkeit beider Maximen des Forschens subjektiv zu rechtfertigen: wie sie objektiv in der Natur verschmolzen sind, dies können wir nicht ergründen.

Das Naturganze und der intuitive Verstand.

In dem „Dialektik" genannten Abschnitt der Kritik der teleologischen Urteilskraft befindet sich noch eine Anmerkung, die Kant nur „episodisch" einflicht, in der jedoch der Grundgedanke seiner ganzen Philosophie: die Unterscheidung des menschlichen und des absoluten Verstandes mit einer sonst schwerlich bei ihm zu findenden Klarheit

vorgetragen und in eine außerordentlich helle Beleuchtung gerückt wird. Es handelt sich um jenen berühmten § 76 (in der 1. Auflage § 75), von dem Schelling in der Schlußnote seiner Schrift Vom Ich urteilt: „Vielleicht ... sind nie auf so wenigen Blättern so viele tiefe Gedanken zusammengedrängt worden, als in der Kritik der teleologischen Urteilskraft § 76 geschehen ist“ (I, 242). Unser Verstand hat das Eigentümliche, daß ihm für seine Begriffe ein Stoff gegeben werden muß, der nicht im Verstande liegt und von ihm nicht hervorgebracht werden kann; daher steht er unter einer Bedingung, die ihn hindert, das Unbedingte zu denken. Da er aber als Vernunft nach dem Unbedingten strebt und nicht eher befriedigt ist, als bis er es erreicht hat, so steigt er zur Idee auf, — von der er doch weiß, daß er ihre Forderung nicht erfüllen, daß daher die Verknüpfung des Gegebenen in der Idee keine objektive Realität haben kann, sondern nur die Art und Weise anzeigt, wie er als endlicher Verstand das Unbedingte denkt. So ist es unserem Verstand z. B. unmöglich, Möglichkeit und Wirklichkeit in einem identischen Urgrunde zu vereinigen, obwohl beide in der Idee nicht mehr unterschieden werden dürfen, da das Unbedingte keinen Raum für ein Mögliches läßt, das nicht wirklich ist. Für einen absoluten, anschauenden Verstand gäbe es nur das Wirkliche. „Begriffe (die bloß auf die Möglichkeit eines Gegenstandes gehen) und sinnliche Anschauungen (welche uns etwas geben, ohne es dadurch doch als Gegenstand erkennen zu lassen) würden beide wegfallen“ (V, 402). Wenn wir daher urteilen, es sei etwas möglich, ohne doch wirklich zu sein, so hat dieser Satz in Beziehung auf unseren Verstand volle Gültigkeit, obwohl wir nicht sagen dürfen, daß er absolute Gültigkeit habe. Die Kritik hat die Aufgabe, über unsern Verstand zu reflektieren; sie steckt sein Gebiet ab, aber sie vermag es nicht zu erweitern. Denn wenn auch die Vernunft bis zur Idee des absolut Notwendigen (in dem Möglichkeit und Wirklichkeit ungeschieden und unscheidbar vereinigt

sind) aufsteigen kann, so ist doch diese Idee selbst wieder nur etwas Mögliches; sie ist als Idee vom Wirklichen getrennt: deshalb ist sie ein „unerreichbarer problematischer Begriff“ (ebda.).

Wie mit dem Möglichen und Wirklichen, so verhält es sich auch mit dem Naturmechanismus und der Naturteleologie. Müßte unser Verstand nicht das Mögliche und Wirkliche unterscheiden, um erkennen zu können, so gäbe es für ihn auch nichts Zufälliges. Das Zufällige ist der unerkennbare Rest, der im Wirklichen über seine Möglichkeit hinaus, im Besondern über das in ihm sich verwirklichende Allgemeine hinaus angetroffen wird. Um auch diesen Rest noch zu erkennen, dem Verstande zu unterwerfen, müssen wir über die Möglichkeit, über das Allgemeine, über den Begriff des Verstandes hinaus zur Idee gehen, die absolute Notwendigkeit fordert. Allein, wir kommen damit nicht zum Ziele. Zwar unterwerfen wir das Zufällige jetzt einer Regel, die es zu einem Notwendigen, Gesetzlichen macht: diese „Gesetzlichkeit des Zufälligen“ denken wir in der Zweckmäßigkeit (V, 404); aber wir haben damit die Gesetzgebung des Verstandes (das Mögliche, Allgemeine) nicht mit dem Zufälligen zu absoluter Einheit verbunden, denn wir stehen vor einer neuen Dualität: derjenigen von kausaler und teleologischer Gesetzlichkeit. Wir müssen zu einer neuen Idee aufsteigen, in der beide ungeschieden sind: in ihr aber denken wir wieder nur ein Problem, das unauflöslich ist. Weiter führt Kant diese Gedanken im folgenden Paragraphen aus. Unser Verstand geht vom „Analytisch-Allgemeinen (von Begriffen) zum Besondern (der gegebenen empirischen Anschauung)“ (V, 407); es läßt sich im Gegensatze zu ihm aber ein Verstand denken, der „vom Synthetisch-Allgemeinen (der Anschauung eines Ganzen, als eines solchen) zum Besondern geht, d. i. vom Ganzen zu den Teilen.“ Für einen solchen Verstand gibt es nichts Zufälliges, weil es für ihn keine Kluft zwischen

dem Allgemeinen und Besonderen gibt. Das Naturganze (und ebenso der Organismus) stellt an uns die Anforderung, die nur der intuitive, urbildliche Verstand erfüllen könnte. Zwar besitzen auch wir die Vorstellung eines Ganzen; um sie aber als Grund der Teile denken zu können, müssen wir uns des Zweckbegriffs bedienen, denn nur er gestattet uns, eine Vorstellung als Ursache der Wirklichkeit eines Dinges anzusehen. Es liegt also an der besonderen, endlichen Beschaffenheit unseres Intellekts, wenn wir das Naturganze und den Organismus nur teleologisch beurteilen können; wir ahmen damit den intellectus archetypus nach, ohne doch leisten zu können, was ihm allein möglich wäre. Indem uns die Kritik darüber belehrt, daß unser Verstand der Aufgabe nicht gewachsen ist, die ihm die Idee des realen Ganzen stellt, rechtfertigt sie zugleich die teleologische Reflexion der Urteilskraft, die diese Aufgabe wenigstens nach Maßgabe unseres Erkenntnisvermögens zu lösen berufen ist.

Kritische Betrachtung.

Die letzten Ausführungen zeigen Kant auf der Höhe seiner kritischen Einsichten. Ernst Cassirer rühmt der Kritik der teleologischen Urteilskraft nach, daß sie die Metaphysik „in ihrem eigensten Gebiet aufgesucht und sich in der Bestimmung und Lösung eben jener Grundprobleme, die der Metaphysik von altersher eigentümlich zuzugehören scheinen, mit ihr gemessen“ hat [1]). In der Tat: nirgends hat Kant die Grundlage, auf der die gesamte Kritik sich aufbaut, so faßlich und umfassend zugleich dargelegt, nirgends hat er die letzten Motive des metaphysischen Denkens so schlicht und groß zugleich ausgesprochen. Nirgends erscheint aber eben deshalb die von ihm gegebene Antwort auf die uralten Fragen so unbefriedigend, nirgends drängt der Gedanke so ungestüm über sie hinaus wie hier.

1) Kants Leben und Lehre, 1918, 384.

Läßt sich wirklich, wie Kant will, eine so bestimmte und feste Grenze zwischen unserem Verstande und dem in der Idee ihm entgegengesetzten ziehen? Alles hängt an der Entscheidung, die darüber getroffen wird. Hat Kant hierin recht, so mag in seinem System manches Einzelne der Verbesserung bedürftig sein — im Prinzip ist es keiner Entwicklung fähig: die Kritik hat dann, wie Kant selbst glaubte, wie alle seine Anhänger ihm nachsagen, das letzte Wort in Sachen der Metaphysik gesprochen, es gibt kein Ueber-sie-hinaus. Bleiben jedoch an diesem Punkte Dunkelheiten und Widersprüche übrig, so dürfen mit Recht auch diejenigen gehört zu werden verlangen, die zu anderen Entscheidungen gelangt sind; dann muß das Urteil über die Metaphysik in der Schwebe bleiben: der Streit wird weiterdauern, und der Gedanke wird auch ferner seine Kraft auf dem heiß umstrittenen Felde der höchsten Probleme der Menschheit üben und sich an ihrer Lösung aufs neue versuchen dürfen. Es ist die dieser Darstellung zugrunde liegende Ueberzeugung, daß Kants Entscheidung die letzte nicht ist, daß seine Nachfolger mit gutem Grunde über ihn hinausgegangen sind. Die früheren historisch-kritischen Betrachtungen haben dieser Ueberzeugung immer wieder Ausdruck gegeben und die Linien angedeutet, auf denen sich der deutsche Idealismus fortentwickeln wird. Sie haben den Nachweis geführt, daß der Grundgedanke der von Kant geschaffenen Transzendentalphilosophie: die Verankerung aller Erkenntnis im Ich, nicht nur erhalten bleiben kann, wenn man den Kantischen Standpunkt als solchen aufgibt, sondern daß es gerade dieser Grundgedanke ist, welcher über die Kantische Fassung hinaustreibt und die Schranken durchbricht, die den zuletzt wiedergegebenen Gedankengängen der Spekulation durch die Kritik gesetzt werden.

Die Beschränkung erhält hier die Form eines Richterspruches über die teleologische Urteilskraft: sie ist ein nur subjektives Vermögen, ihre Erkenntnisse haben einen nur

subjektiven Wahrheitswert. Schon diese Bestimmung hat etwas Schillerndes: einmal wird nämlich die Nur-Subjektivität verglichen mit der Objektivität der Erfahrung, und im Wettstreite beider muß die Urteilskraft unterliegen; dann aber wird sie mit der Absolutheit der Idee oder mit dem in der Idee vorgestellten absoluten Verstande verglichen und kann auch diesem Maßstabe nicht gerecht werden. Es ist nicht zu leugnen, daß beide Gesichtspunkte bei Kant nicht deutlich genug gesondert werden. Es besteht zwischen ihnen eine gewisse Affinität, insofern nämlich Kant der offenbaren Ansicht ist, daß unser Verstand, falls er das Naturganze und die Organismen so erkennen könnte, wie er die „Erscheinungen" erkennen kann, d. h. „objektiv", falls ihm das Naturganze, dessen Idee er bloß besitzt, „gegeben" werden könnte — daß er dann eben jener intuitive sein würde. Als ob es nicht vielmehr gerade die Schwäche des Verstandes ist, nur objektiv erkennen zu können, als ob diese Nur-Objektivität mehr Anspruch auf Verwandtschaft mit absoluter Wahrheit erheben dürfte als die Nur-Subjektivität der Reflexion, — als ob nicht vielmehr der Begriff der Nur-Objektivität mit dem der Erscheinung untrennbar verknüpft wäre! Nie kommt Kant der Gedanke, daß umgekehrt die Nur-Subjektivität der Reflexion einen zum wenigsten ebenso hohen, wenn nicht höheren Rang in der Wertordnung der Erkenntnisse besitzen könne als die Nur-Objektivität der Erfahrung und Erfahrungswissenschaft: so geblendet ist und bleibt er durch die Exaktheit der Mathematik und der mathematisch-mechanistischen Methode, die Natur zu erforschen!

Aber woher nimmt Kant ein Recht zu solcher Abwertung der Reflexion, da er doch die absolute Wahrheit für einen problematischen Begriff erklärt? Woher können wir wissen, daß die objektive Erfahrung der absoluten Wahrheit näher kommt als die subjektive Reflexion? Wenn es wahr ist, daß die Zweckbeurteilung auf der „Eigen-

tümlichkeit" unseres Intellekts beruht, der sich nur mit ihrer Hilfe des Organischen erkennend bemächtigen kann, obwohl er weiß, daß diese Bemächtigungsart dem Organischen „objektiv" nicht entspricht, daß ihr keine „Objektivität" innewohnt — ist es nicht geradeso wahr, daß die objektive Erfahrung der mathematischen Naturwissenschaft ebenfalls auf dieser Eigentümlichkeit unseres Intellekts beruht, für den Möglichkeit und Wirklichkeit, Allgemeinheit und Besonderheit, Verstand und Sinnlichkeit getrennt sind, daß die Bemächtigungsart dieses Verstandes daher der Wahrheit dessen, was in den Erscheinungen erscheint, in keinem höheren Maße sich annähert? Aber die Erscheinungen, wird man mit Kant sagen, sind als Erscheinungen diesem unseren Verstande angemessen, die Objektivität der Erfahrung ist die Wahrheit über die Erscheinungen; die Reflexion dagegen richtet sich auf das Wesen der Erscheinungen, eben deshalb muß ihre Erkenntnis nur subjektiv bleiben. Aber wenn doch Objektivität notwendig auf Erscheinungen beschränkt bleibt — wie darf ich ihren Maßstab an die Erkenntnis des Wesens anlegen? Und ferner: was bedeutet denn eigentlich diese „Wahrheit über die Erscheinungen"? Die Erscheinungen mögen meinem Verstande angemessen, sie mögen Erscheinungen „nur für mich" sein — wird darum die Wahrheit über sie ebenfalls nur eine „Wahrheit für mich" sein können? Läßt sich Wahrheit denn einschränken? Liegt es nicht vielmehr im Wesen der Wahrheit, absolute Wahrheit zu sein? Gesetzt aber, es gäbe eingeschränkte Wahrheit oder Wahrheiten — wie kann ich erkennen, daß es Wahrheiten sind, wenn ich doch gestehe, von der absoluten Wahrheit nichts zu wissen? Und wird es nicht eine absolute Wahrheit auch über die Erscheinungen geben müssen — wenn keine andere, so doch wenigstens diese: daß es über sie nur eingeschränkte Wahrheiten gibt? Aber diese Wahrheit wäre ja dann diejenige, welche die Kritik uns verschafft, indem

sie lehrt, daß die Objekte der Erfahrung Erscheinungen sind, und indem sie darauf ihre transzendentale Deduktion gründet! Also gibt die Kritik uns absolute Wahrheit? Oder ist auch die ihrige nur eine eingeschränkte? Unausweichlich sind alle diese Fragen. Und sie dringen ins Herz der kritischen Philosophie. Sie heischen Antwort, und sie gestatten nicht bei den Resultaten stehen zu bleiben, mit denen diese Philosophie den Trieb nach Wahrheit zu stillen vermeint. Sie fordern zum wenigsten eine Vertiefung der kritischen Denkarbeit.

Kant ist nicht nur durch die exakte Methode der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft, er ist auch durch das Wort „Objektivität" (nämlich der Erfahrung) geblendet. Dieses Wort scheint ihm der Zauberstab zu sein, mit dem das Subjekt die absolute Wahrheit anrührt. Insofern die Erfahrung objektiv ist, dringt sie über die Nur-Subjektivität hinaus und eben dadurch in die absolute Wahrheit ein. Aber derselbe Kant lehrt uns doch, daß die objektive Erkenntnis gerade keine absolute Wahrheit hat, daß Objekte nur das Korrelat zu unserem Verstande, daß sie also selbst nur-subjektiv sind, daß es daher ein Widersinn ist, zu verlangen, die Erkenntnis der absoluten Wahrheit (des „übersinnlichen Substrats") solle eine objektive sein! Ein Satz aus dem § 76 ist sehr bezeichnend für diese Verirrung und Verwirrung. „Der Begriff eines absolutnotwendigen Wesens", sagt Kant da, ist „zwar eine unentbehrliche Vernunftidee, aber ein für den menschlichen Verstand unerreichbarer problematischer Begriff. Er gilt aber", fährt er fort, „doch für den Gebrauch unserer Erkenntnisvermögen, nach der eigentümlichen Beschaffenheit derselben, mithin nicht vom Objekte und hiermit für jedes erkennende Wesen: weil ich nicht bei jedem das Denken und die Anschauung als zwei verschiedene Bedingungen der Ausübung ihrer Erkenntnisvermögen, mithin der

Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge voraussetzen kann" (V, 402)[1]). „Mithin nicht vom Objekte"! Als ob ein Begriff, der für das Objekt Geltung hat, nicht eben deshalb gerade nur ein Begriff unseres Möglichkeit und Wirklichkeit trennenden Verstandes wäre, während die Idee des absolut notwendigen Wesens, gerade deshalb, weil sie nicht die Idee eines Objektes ist, über unseren Verstand hinausgeht! Als ob, was „vom Objekte" gilt, deshalb „für jedes erkennende Wesen" gälte! Nach Kant doch gerade nicht! Nach Kant doch gerade nur für „unseren" Verstand, dem ein Objekt entsteht, wenn ihm etwas gegeben ist! Wenn die Idee der Begriff eines Objektes wäre, so wäre sie ja nicht Idee! Bezeichnend ist auch, daß Kant sagt: „Wäre ... unser Verstand anschauend, so hätte er keine Gegenstände, als das Wirkliche" (ebda.). Hätte er denn überhaupt noch — Gegenstände, wenn er anschauend wäre? Hat er nicht vielmehr nach Kant nur Gegenstände, Objekte, weil er nicht anschauend ist, weil bei ihm Verstand und Anschauung getrennt ist? Und gäbe es für ihn denn noch Wirkliches, wenn Möglichkeit und Wirklichkeit sich nicht mehr unterschieden? Gäbe es dann für ihn nicht nur das absolut Notwendige? Ausdrücklich spricht Kant von der „unnachlaßlichen Forderung der Vernunft ..., irgend ein Etwas (den Urgrund) als unbedingt notwendig existierend anzunehmen, an welchem Möglichkeit und Wirklichkeit gar nicht mehr unterschieden werden sollen ..." (ebda.) — läßt sich denn dann von diesem Etwas noch sagen, daß es ein Wirkliches wäre? Hat nicht Wirklichkeit eben nur im Gegensatz zu Möglichkeit, — nur „für uns" einen Sinn? Verschlingt die absolute Notwendigkeit nicht Möglichkeit und Wirklichkeit in sich, indem sie die „unnachlaßliche Forderung" stellt, ihren Unterschied auszulöschen? Beide Behauptungen stehen hart nebeneinander: daß es für den intuitiven Verstand nur Wirkliches, und daß es für ihn weder

1) Von mir gesperrt.

Mögliches noch Wirkliches, sondern nur absolut Notwendiges gäbe.

Die Idee des intuitiven Verstandes beruht zwar auf einer unnachlaßlichen Forderung, aber sie ist andererseits „nur" Idee. Ueber die Existenz dieses Verstandes kann nichts ausgesagt werden, denn wir haben von ihm keine objektive Erkenntnis: er kann uns nie gegeben, er kann nie Objekt, er kann nie Gegenstand unserer Erfahrung werden. Daher ist die Idee eine bloß mögliche, nämlich bloß widerspruchslose Idee (V, 408). Aber würde denn dieser Verstand — gesetzt, er existierte — je Gegenstand irgendeiner Erfahrung, oder um dieses nur für unsere Gegenstandserkenntnis geprägte Wort zu vermeiden, je Gegenstand irgendeines mit „einer anderen möglichen Anschauung" (V, 405) ausgestatteten Verstandes sein können? Würde er nicht vielmehr, wenn er existierte, gerade nicht Gegenstand irgendeines Verstandes sein, so daß unsere Erkenntnis jedenfalls nicht deswegen mangelhaft, nicht deswegen nur-subjektiv, nicht deswegen „menschlich" genannt werden dürfte, weil sie nicht vermag, was überhaupt kein Verstand, keine Erkenntnis vermag? Zumal unser Verstand weit genug reicht, um von dieser Möglichkeit zu wissen! Würde nicht schließlich der absolute Verstand, wenn er denn doch „Gegenstand" irgendeiner Erkenntnis sollte sein können, nur von sich selbst erkannt werden, nur Gegenstand seiner selbst sein können? Aber so verhält es sich ja auch mit unserem Verstande! Auch er kann niemals Gegenstand, Objekt irgendwelcher „Erfahrung" werden, da er alle Erfahrung bedingt; auch er kann nur Objekt seiner selbst sein und wird dies eben in der Reflexion. Und die Reflexion soll darum als nur-subjektiv deklassiert werden dürfen? Aber dann wäre ja auch die Idee unseres Verstandes eine bloß mögliche, bloß widerspruchslose — wo wird ihr denn Realität beigelegt, wenn nicht eben in der Reflexion, in der Selbsterkenntnis?

Die Idee des schauenden Verstandes soll eine bloß mögliche, bloß widerspruchslose sein. Widerspruchslos — für wen? Für den schauenden Verstand selbst? Aber von dem wissen wir nichts; wir müßten er selbst sein, um zu wissen, ob seine Idee für ihn widerspruchslos ist. Widerspruchslos für uns? Nein! Für uns gerade widerspruchsvoll! Denn für uns sind Möglichkeit und Wirklichkeit unterschieden; — sie in eins, sie identisch setzen, den Unterschied aufheben, heißt behaupten: alles, was möglich ist, ist wirklich, und alles, was wirklich ist, ist möglich — aber das ist widersprechend, wenn der Unterschied des Möglichen und Wirklichen aufrecht erhalten bleiben soll. Also die Idee ist möglich — gerade nicht; sie ist unmöglich, weil in sich selbst widerspruchsvoll: dies macht sie zum „problematischen Begriff" — dies allein! Wenn der Widerspruch sie aber problematisch macht, wird dann nicht auch die Unterscheidung zwischen dem absoluten und dem menschlichen, dem intuitiven und diskursiven Verstande selbst „problematisch"? Allerdings! So fraglich wie der Begriff des absoluten, so fraglich muß der im Gegensatze zu ihm gebildete Begriff des menschlichen Verstandes werden, da er menschlich ja nur ist, sofern er nicht-absolut ist. Es ist eben die Problematik des nur-menschlichen Verstandes, nicht nur-menschlich zu sein, sondern die Idee des absoluten als Idee seiner selbst (intuitiver Verstand!) in sich zu tragen; es ist seine Problematik, den Gegensatz gegen sich behaupten zu müssen und ihn, um „sich" zu „behaupten", auch wieder nicht behaupten, seine Behauptung nicht aufrecht erhalten zu können.

Der menschliche Verstand ist nicht nur diskursiv, sondern er ist auch intuitiv, da er nicht nur Gegenstände, sondern auch sich selbst, d. h. etwas, wozu ihm die Sinnlich-

1) Daher nennt Kant in der K. d. r. V. das Ich einmal eine „rein intellektuelle Vorstellung" (B. 423 Anm.), worauf sich Schelling beruft (I, 402 Anm.).

keit nichts gibt [1]), erkennen kann. Er ist problematisch in sich selbst, da er sich, insofern er sich erkennt, sich (als erkennend die Gegenstände) von sich (als sich-erkennend) unterscheidet und doch, um seiner Identität willen, diese Unterscheidung auch wieder aufheben muß. Insofern der Verstand die Idee seiner selbst als eines intuitiven Verstandes in sich trägt, insofern er m. a. W. auf sich reflektiert, — sich in sich unterscheidet und wiederum identisch setzt, ist er aber nach Kants Terminologie Vernunft. Der Verstand ist menschlicher Verstand, insofern er sich auf Gegenstände bezieht; er ist aber menschlicher Verstand, insofern er zugleich sich auf sich bezieht, und insofern ist er nicht nur menschlicher Verstand, sondern Vernunft. Auch die Vernunft pflegt Kant „unsere menschliche Vernunft" zu nennen — ihr aber stellt er keine intuitive Vernunft gegenüber. Warum nicht? Weil das Gegenüberstellen in der Vernunft sein Ende finden soll, weil in ihr der Verstand sich erkennt, insofern er die Identität von Vernunft und Verstand, von Verstand und Anschauung ist, weil in ihr die Reflexion in sich zurückkehrt.

Eine andere Ueberlegung führt zu demselben Resultate. Der intellectus archetypus ist nach Kant eine mögliche Idee, d. h. eine Idee unseres Verstandes oder unserer Vernunft. Ihm gegenüber ist unser Verstand eine Wirklichkeit, er hat Realität. Aber unser Verstand geht zur Idee des Absoluten fort, um die Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit zu überwinden! Wird nun der absolute Verstand wieder nur als möglicher gedacht und dem wirklichen entgegengesetzt, so bleibt unser Verstand in seinem Fortgehen zur Idee des absoluten in Wahrheit bei sich selbst: er erneuert in der Aufstellung des Gegensatzes nur seine Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit, um deren Aufhebung es ihm doch gerade zu tun ist. Er gerät dadurch in Widerspruch mit

sich selbst. Der Widerspruch liegt daher ebensosehr in der Idee des absoluten wie in der Idee unseres Verstandes; er liegt darin, daß beide als identisch gedacht werden sollen und doch unterschieden werden. So wird in dieser Selbsterkenntnis, in dieser Reflexion unseres Verstandes in sich, er sich selbst problematisch. In dieser Problematik aber verschwindet die Starrheit des Unterschieds. Erschien zuerst unser Verstand als der wirkliche, der absolute als der mögliche, so erweist sich jetzt unser Verstand als ebenso unmöglich wie der absolute; oder vielmehr *der Gegensatz beider erweist sich als unmöglich*, — ihre Identität allein als möglich und wirklich zugleich, und deshalb als notwendig. Damit verliert aber die Bezeichnung „unser" Verstand, „unsere" Vernunft ihren Sinn. *Durch das In-sich-Zurückgehen hebt sich das Unterscheiden auf*. Die Problematik entstand durch den Widerspruch, der Widerspruch durch die Entgegensetzung unseres und des absoluten, des wirklichen und des möglichen Verstandes in der Reflexion. Reflektiere ich aber die Reflexion in sich, so hebe ich den Gegensatz, mit dem Gegensatze den Widerspruch und mit dem Widerspruche die Problematik auf: damit ist das Endziel des Weges bezeichnet, den der deutsche Idealismus, durch Fichte und Schelling hindurchschreitend, in Hegel erreichen wird.

Es ist merkwürdig, daß Kant, der Entdecker der transzendentalen Deduktion, der Urheber des Gedankens der synthetischen Einheit, den Satz schreiben kann: „Unser Verstand ... hat die Eigenschaft, daß er ... vom Analytisch-Allgemeinen (von Begriffen) zum Besonderen (der gegebenen empirischen Anschauung) gehen muß" (V, 407). Beruht doch die Deduktion darauf, zu zeigen, daß die Voraussetzung aller Erfahrung die *Synthesis* des analytisch Allgemeinen und Besonderen ist; sollen doch die Grundsätze diese Synthesis vermitteln, indem sie als synthetische Urteile apriori ein synthetisch Allgemeines zu ihrem Inhalte haben! Aber

freilich: Kant sieht in den Grundsätzen wieder nur das analytisch Allgemeine, unter das die besonderen Gesetze zu subsumieren sind; er weicht der Dialektik, die schon mitten in die Analytik hereinbricht, aus, und spart sie auf, bis er zur Idee gelangt ist, — die Idee aber behandelt er dann wieder analytisch, macht sie zu einem analytisch Allgemeinen, indem er sie als bloße Möglichkeit der Wirklichkeit der Erfahrung entgegensetzt. Und doch beruht die Wirklichkeit der Erfahrung gerade auf jener bloßen „Möglichkeit", auf der synthetischen Einheit des Allgemeinen und Besonderen, die in der Idee eines Systems der Natur gedacht wird! Wäre dieses System nicht möglich, so gäbe es keine Erfahrung des Besonderen, d. h. aber überhaupt keine Erfahrung, ja keine Wahrnehmung. Die Deduktion will den Verstand als die notwendige Bedingung der Erfahrbarkeit der Dinge und der Dinge selbst erweisen; sie will zeigen, daß Möglichkeit (Erfahrbarkeit) und Wirklichkeit (wirkliche Erfahrung oder erfahrbare Wirklichkeit) notwendig vereinigt sind in der synthetischen Einheit des Verstandes, des transzendentalen Bewußtseins, des Ich: in dieser Notwendigkeit finden Möglichkeit und Wirklichkeit ihre dialektische Identität; die Unterscheidung beider hebt sich auf. Dies aber ist es, was der Verstand in der Idee fordert. Indem „unser" Verstand systematisch ist, geht er allerdings vom Ganzen zu den Teilen; er subsumiert nicht nur, sondern er deduziert, wie Kant selbst es in der transzendentalen Deduktion tut.

Das Ganze ist Organismus, ist der Verstand oder vielmehr die Vernunft als Organismus [1]). Aber für Kant bleibt

1) Wenn Cassirer seine ausgezeichnete Darstellung der K. d. U. mit den Worten schließt: „Der ursprüngliche Erkenntnisbegriff Kants [hat] hier eine Erweiterung und Vertiefung erfahren . . ., die ihn jetzt erst wahrhaft befähigt, das Ganze des natürlichen und des geistigen Lebens zu überblicken und von innen her als einen einzigen Organismus der „Vernunft" zu begreifen" (a. a. O.), so deutet er damit die Hegelsche Philosophie in die Kantische hinein. Das „Ganze des Lebens" „begreift" Kant eben noch nicht als Vernunft-Organismus.

freilich das System immer nur etwas Mögliches; und insofern bezeichnet die Kantische Lösung des dialektischen Problems wiederum die historische Stufe, auf der seine eigene Philosophie steht: er schreitet auf seinem eigenen Wege durch die drei Kritiken hindurch allerdings von den Teilen zu dem Ganzen, ohne das Ganze je zu erreichen, ohne je aus dem Ganzen die Teile hervorgehen zu lassen. Aber er weiß es, daß die Vernunft nur in dem vollendeten Ganzen ihre Ruhe finden kann. Er ist der Prophet derer, die nach ihm kommen; er hat in der Idee gesehen, was sie in die Realität übersetzt haben, er ist nach dem Worte Hölderlins: „der Moses unserer Nation" (vgl. oben S. 3). Das Problem, das durch das Naturganze und durch den Organismus aufgeworfen wird, kann erst im Systeme seine endgültige Lösung finden. Ihre wahre Analogie hat die teleologisch-organische Einheit nicht im Begriffe des technischen Zweckes, sondern im Begriffe der Vernunft, insofern sie Zweck ihrer selbst ist. Das aber ist sie schon als reine praktische Vernunft, das ist sie ebenso als spekulativ erkennende, als sich denkende. Die Wahrheit ist die „Absicht", die sich in ihr verwirklicht, indem sie sich denkt, und diese Absicht ist nicht mehr geschieden von dem Subjekte, das sie verfolgt. Die Vernunft ist, sich denkend, sich selber Zweck, wie der Organismus. Erst denjenigen, welche diese Analogie der Naturteleologie zugrunde legen, das organisch Zweckmäßige als eine besondere Form des Vernünftigen begreifen, wird es gelingen, die K. d. U. auf eine höhere Stufe emporzuheben: Schelling und Hegel. Sie werden auch, Spinoza in einem neuen Lichte sehen.

Kants Bestimmungen leiden darunter, daß er im wesentlichen als ein Anwalt der mathematischen Naturwissenschaft auftritt, dessen kritische Einsicht verhüten will, daß der Zweckbegriff die Erforschung der kausal-mechanischen Zusammenhänge des Lebendigen lahmlege oder verunstalte;

deshalb kann er nicht genug betonen, daß der Organismus uns „nicht berechtigt, eine besondere, von der Kausalität nach bloß mechanischen Gesetzen der Natur selbst unterschiedene, Wirkungsart in die Naturwissenschaft einzuführen" (V, 390). Bei dieser Vorsorge kommt die Geltung des teleologischen Prinzips, dem derselbe Anwalt nur die Rolle einer subjektiven Maxime zubilligt, zweifellos zu kurz. Kant geht so weit, wiederholt zu bemerken, daß wir „die Unmöglichkeit der Erzeugung der organisierten Naturprodukte durch den bloßen Mechanism der Natur keineswegs beweisen" können (V, 388, ähnlich 400); es sei denkbar, daß „ein anderer (höherer) Verstand als der menschliche auch im Mechanism der Natur . . . . den Grund der Möglichkeit solcher Produkte der Natur antreffen könne" (V, 406). Es soll also unentschieden bleiben, ob der Widerstreit von mechanistischer Erklärung und teleologischer Beurteilung nicht vielleicht durch einen höheren Verstand zugunsten der ersteren entschieden werden würde. Die teleologische Beurteilung würde danach nur insoweit Berechtigung haben, als „respektiv auf unser Erkenntnisvermögen der bloße Mechanism der Natur für die Erzeugung organisierter Wesen . . . keinen Erklärungsgrund abgeben" könnte (V, 389).

Aber warum ist denn dieses letztere, wie Kant (ebendaselbst) sagt, „ungezweifelt gewiß"? Nach der Kritik doch nicht, weil wir aus technischen Gründen unvermögend sind, den Organismus so weit zu zergliedern, sondern weil wir erkennen, daß ihm seinem Wesen nach diese Erklärungsart nicht Genüge tut, — weil wir einsehen, daß er das Problem eines seine Teile bedingenden Ganzen an uns stellt und uns damit zwingt, bis zur Idee eines intuitiven Verstandes fortzugehen, dem er begreiflich wäre. Dies eben wissen wir doch „ungezweifelt gewiß", daß der Mechanismus nicht nur „respektiv auf unser Erkenntnisvermögen" unzureichend ist, sondern daß er überhaupt nur auf Grund dieser Respektivität

Geltung hat [1]). Wir wissen mit Bestimmtheit, daß die mechanische Erklärungsart, weil sie die Erklärungsart der bloß erscheinenden Natur ist, uns dort im Stiche läßt, wo uns die „Natur an sich" entgegentritt, wie es bei dem Organischen ebensosehr wie bei dem Naturganzen der Fall ist. Wir wissen es, daß die bestimmende Urteilskraft, der theoretische Verstand, die „Erfahrung" überhaupt in das übersinnliche Substrat der Natur nicht eindringt, weil dieses seiner Idee nach die Vereinigung von Natur und Freiheit fordert. Zu sagen, der Mechanismus sei vielleicht dennoch die wahre Kategorie auch für die Organismen, ein höherer Verstand wäre vielleicht imstande, auch die Organismen bloß kausal zu begreifen, den Grashalm newtonisch zu erklären — dies heißt aus der Idee, aus dem Ideal der Vernunft ein wahres asylum ignorantiae machen! „Ein Ideal der reinen Vernunft kann aber nicht unerforschlich heißen, weil es weiter keine Beglaubigung seiner Realität aufzuweisen hat als die Bedürfnis der Vernunft, vermittelst desselben alle synthetische Einheit zu vollenden. Da es also nicht einmal als denkbarer Gegenstand gegeben ist, so ist es auch nicht als ein solcher unerforschlich; vielmehr muß er, als bloße Idee, in der Natur der Vernunft seinen Sitz und seine Auflösung finden, und also erforscht werden können; denn eben darin besteht Vernunft, daß wir von allen unseren Begriffen, Meinungen und Behauptungen, es sei aus objektiven, oder, wenn sie ein bloßer Schein sind, aus subjektiven Gründen Rechenschaft geben können" (B. 642). Wie weit bleibt in dieser Hinsicht die K. d. U. hinter der Weisheit der K. d. r. V. zurück!

1) „Gesetze existieren . . . nur relativ auf das Subjekt, dem die Erscheinungen inhärieren . . ." (B. 164).

Zweiter Abschnitt.

Von der Vernunftkritik zur Wissenschaftslehre.

I. Friedrich Heinrich Jacobi.

Die Bedeutung Jacobis für die Entwicklung des deutschen Idealismus.

Die Aufnahme der Vernunftkritik durch die Zeitgenossen, das Werden einer Kantischen Schule, die Angriffe gegen sie aus dem Lager derer, die an dem Alten festhielten, zu schildern, ist nicht die Absicht dieser Darstellung [1]). Wer sich darüber unterrichten will, wird sich noch immer am besten an das Werk von Joh. Ed. Erdmann wenden. Auch die Abwandlungen, welche die Kantische Lehre durch die von Erdmann als „Halbkantianer" bezeichneten Männer (zu denen auch Fries gehört) erfuhr, dürfen hier füglich übergangen werden, da sie die Tiefe des transzendentalen Gedankens nicht erreicht und die von Kant hinterlassenen Probleme nicht in der auf Hegel hinweisenden Richtung gefördert haben. Nur eines Mannes aus dem Kreise der frühen Kantgegner muß

1) „Der größte Teil sowohl der dogmatischen als der kritischen Philosophen tut nichts mehr als jurare in verba magistri, und fast in allen Lehrbüchern, Kompendien, Journalen usw., womit die literarische Welt von Tag zu Tag überschwemmt wird, erblickt man nichts mehr und nichts weniger als Baumgartens Metaphysik und Kants Kritik der reinen Vernunft, ohne die mindeste Abänderung" — so urteilt Maimon in seinem Versuch einer neuen Logik, 1794, 386.

Erwähnung getan und seine Stellung zur Vernunftkritik wenigstens kurz bezeichnet werden, da er einen fortdauernden Einfluß auf die großen Systemschöpfer ausgeübt hat: Jacobis.

Kein Philosoph im engeren und strengen Sinne des Wortes, hat Jacobi doch philosophische Anregungen ausgestreut, die eine nachhaltige und tiefgreifende Wirkung hatten. Er war der erste, der an der kritischen Philosophie den schwachen Punkt entdeckte, von dem die Entwicklung des deutschen Idealismus ihren Ausgang nahm. Seine Bedeutung liegt gerade darin, daß er kein wissenschaftlich gesinnter Denker war. Da die Philosophie überhaupt zwei Gesichter hat, eines, das ins Leben, und eines, das in die Wissenschaft sieht; da sie auf der schmalen Grenzlinie, die Leben und Schule trennt, sich fortbewegt, die Motive des Lebens in Argumente des Denkens wandelnd; da es ihr höchstes Ziel ist, Leben und Denken in Einklang zu bringen, so werden immer diejenigen, die — selber unfähig, ihren Erlebnissen die Form des systematischen Gedankens zu geben — den Gedanken vielmehr in das Leben zurückzureißen suchen, diejenigen, die das Recht des Lebens gegen die Strenge und Zucht schulmäßiger Philosophie aufrufen, anstachelnd und aufrüttelnd auf die um den höchsten Preis ringende Spekulation einwirken: sie werden für die denkende Vernunft ein „Anstoß" (im Fichteschen Sinne) sein, den sie in sich selbst einbeziehen muß, wenn sie sich selbst gerecht werden will. Wenn auch der Anteil, den sie an der fortschreitenden Selbsterkenntnis des Lebens nehmen, in der Hauptsache nur ein negativer sein kann, so wird er sich doch durch den Gegenstoß, den er hervorruft, in einen positiven verwandeln. Mehr noch als diejenigen, die ihren Zweifel an der Wahrheit eines Systems oder an der durch die Philosophie überhaupt zu erringenden Wahrheit in die Form schulmäßiger Begründung kleiden, mehr als die für gewöhnlich so genannten „Skeptiker", wird der positiv gesinnte Fürsprecher des unmittelbaren Lebens den Systematiker anreizen, seine Tore weit zu öff-

nen und die Hallen seines Gebäudes geräumig zu machen, um Platz zu schaffen für die Welt- und Lebensweisheit, die alle bloße Schulweisheit überragt und ihr zugrunde liegt; er wird den Logiker antreiben, seinen Begriffen Lebendigkeit und Beweglichkeit zu geben, damit sie ihre Aufgabe erfüllen, das ewig bewegte Leben in seiner Wahrheit zu erfassen.

Jacobi ist zugleich ein Sucher und ein Versucher. Indem er dem Denken das Nicht-Denken entgegenhält, wird er dem Idealismus zum Gesellen, „der reizt und wirkt und muß als Teufel schaffen". Er lockt den ringenden Geist, im unmittelbaren Wissen und Glauben sich zu beruhigen, er verführt ihn, die Gewißheit des „Geheimnisgefühls" (Kant, VIII, 402) zu genießen und von der Arbeit an der denkenden Bewältigung seiner Probleme abzulassen. Er erreicht aber das Gegenteil: er strafft die Kräfte, die an dieser Arbeit sind, und bewirkt, daß sie sich aufs äußerste spannen, um dem Verstande jene unmittelbare Gewißheit zu vermitteln und die Wahrheit im Begriffe auszubreiten. So bleibt Jacobi zuletzt als der Ueberwundene und Ueberholte zurück: Schelling versetzt ihm als Philosophen in seinem „Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen usw." schonungslos den Todesstoß. Keiner der großen Denker aber konnte sich dem Zauber seiner geistreichen Persönlichkeit, der eindringenden Gewalt seiner Sprache entziehen; alle haben ihm zu danken. Fichte verkündet sein Lob laut genug [1]), Schelling wünscht sich in der Schrift Vom Ich „Platons Sprache oder die seines Geistesverwandten, Jacobis" (I, 216), und Hegel hat seine „Philosophie" für würdig erachtet, in der Abhandlung über Glauben und Wissen neben der Kantischen und Fichteschen aufzutreten; er hat

1) I, 481 f., 508, II, 445 Anm., V, 232 („du, edler Jacobi, ... [hast] das, worauf es hier ankommt, ... schon längst, gerade so, wie ich es denke, gesagt, mit einer Kraft und Wärme gesagt, mit welcher ich es nie sagen kann, hast es zur Seele deines Philosophierens gemacht: »durch ein göttliches Leben wird man Gottes inne«"); 343.

sie dort und auch später zum Gegenstande eingehender Besprechung gemacht.

Stärke und Schwäche des Jacobischen Philosophierens beruht darauf, daß er dem Worte nirgends die Schärfe des Begriffes gibt, daß all seine Aeußerungen etwas Schillerndes, Schimmerndes, Andeutendes und Bedeutendes (im Sinne Goethes) behalten, wodurch er überall unaussprechliche Tiefen und Beziehungen ahnen läßt [1]). Er, der Jugendfreund Goethes, der Verfasser des Allwill und des Woldemar, ist den Propheten und Dichtern, einem Lavater, Pestalozzi, Hamann und Herder geistesverwandt, wie auch durch sie beeinflußt; er gehört zu den Vätern der deutschen Romantik, — freilich eben dadurch auch zu den Vätern der deutschen Spekulation, des spekulativen Idealismus eines Schelling und Hegel, welche die Wahrheit des von den Romantikern nur dunkel Gefühlten oder visionär Geschauten in die Sprache des klaren Begriffs und der bestimmten Erkenntnis zu übersetzen versuchen. Auch Jacobi spielt in der Entwicklung des deutschen Idealismus mehr die Rolle eines vorahnenden, verkündenden, eines aus Wahrheitsinstinkt heraus stammelnden als die eines klärenden, begreifenden oder gar schöpferisch denkenden Geistes. Deshalb ist es nicht leicht, seinen „Standpunkt" als einen solchen zu kennzeichnen, seine „Lehre" in einen rein problemgeschichtlichen Zusammenhang einzureihen. Es zeigt sich seinen Werken gegenüber, daß die problemgeschichtliche Betrachtung an ihren Grenzen sich in die allgemeine Geschichte des geistigen Lebens verläuft. Wäre Jacobi lediglich der geistreiche Kopf und der gefühlvolle Enthusiast gewesen, der er wirklich war, so dürfte er hier füglich ganz

1) Jacobi stellt ausdrücklich den Tiefsinn über den Scharfsinn, ohne zu bemerken, daß sich im großen Philosophen (der eben dadurch ein großer ist) beides vereinigt. Vgl. IV 1, 49 f. u. ö. Ueber sein Verhältnis zur Wissenschaft, wie er selbst es auffaßt, siehe besonders den späteren Vorbericht zu den Briefen über Spinoza, IV 1, VI ff.

beiseite bleiben; da er aber auch eine tüchtige Portion Verstand besaß, da er scharf genug zu denken vermochte, um als Kritiker eines Kant nicht ohne Erfolg aufzutreten, so muß seiner Erwähnung getan werden: die Stelle muß bezeichnet werden, die er an Kants Erkenntnistheorie für verwundbar hielt. Das, was man Jacobische Philosophie nennen könnte, was er selbst als eine solche angesehen wissen wollte, braucht dagegen nicht umständlich erörtert zu werden, denn fruchtbare Gedanken, schöpferisch geprägte Begriffe sucht man in ihr vergebens.

Jacobi wurzelt mit seinem Verstande noch ganz in den großen metaphysischen Systemen des 17. Jahrunderts, die das 18. in die kleinere Münze der Popularphilosophie umsetzte. Sein Geist aber war diesen Systemen entwachsen und suchte über sie hinauszudringen. Da es ihm jedoch an der Fähigkeit gebrach, denkend zu erfassen, was er als Persönlichkeit zu bekennen, ja zu lehren (um nicht zu sagen: zu predigen) das Bedürfnis empfand, so machte er sich aus diesem Unvermögen eine Philosophie zurecht. Der Geist, oder wie er zuerst dieses dem Verstande überlegene höhere Organ nannte, der „Sinn" (später vertauschte er dieses Wort mit dem spekulativer klingenden: Vernunft — in der Sache blieb es das alte) schaut, nimmt wahr oder „vernimmt" (heute würde man sagen: erlebt) unmittelbar das Uebersinnliche, das dem Verstande notwendig ein unergründliches Geheimnis ist und ihm daher unlösbare Probleme stellt; denn der Verstand kommt nicht weiter als — Spinoza und Leibniz, die im letzten Grunde ein und dieselbe Philosophie aufgestellt haben [1]). Ueberall erblickt er Spinozismus [2]), und das heißt für ihn Atheismus (IV 1, XXXVI). So wie schon Mendelssohn sich

1) „Uebrigens kenne ich kein Lehrgebäude, das so sehr, als das Leibnizische, mit dem Spinozismus übereinkäme . . ." IV 1, 65.

2) „So wurde durch unsern Kant, ganz wider seine Absicht, ein zweiter Spinozismus begründet, den ich anderswo einen verklärten genannt habe" (III, 432. Gemeint ist Fichte.)

mit einem „geläuterten" Spinozismus einverstanden erklärt hatte, so glaubt auch Jacobi, daß die höchste Spekulation, zu welcher der Verstand allein gelangen könne, Spinozismus (IV 1, XXXVII) sein müsse, — und lehnt aus diesem Grunde alle Verstandesmetaphysik ab. So sehr er in dieser negativen Haltung mit Kant übereinstimmt, so wenig in seiner positiven. Und zwar in doppelter Hinsicht: einmal nämlich, insofern er, trotz seiner Ablehnung der Verstandesmetaphysik, doch, soweit er überhaupt philosophiert (und nicht nur deklamiert oder beteuert), d. h. sofern er spekulative Gedanken äußert, sofort in das Fahrwasser des vorkantischen Rationalismus gerät, besonders in Leibnizsche Gedankengänge (so in der für den Weg von Kant bis Fichte vor allem in Betracht kommenden Schrift: David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch. 1787); und zweitens: insofern er sich im Gegensatze zu Kant auf die unmittelbare Gewißheit sowohl der sinnlichen als der übersinnlichen Anschauung stützt. In beiderlei Hinsichten wird er für die nachkantische Entwicklung zum Anreger.

Jacobis Kritik an der Kantischen Philosophie.

Spinoza und Leibniz werden in der Tat in der nachkantischen Spekulation wiedererweckt und auf höherer Stufe (die Jacobi selbst nicht erklimmt) erneuert. Jacobi macht als Erster, ohne dogmatisch der Leibniz-Wolffschen Schulphilosophie zuzuschwören, den Geist des großen deutschen Metaphysikers gegen den Kritizismus geltend. Das ist sein geschichtliches Verdienst; er geht damit dem ihm logisch weit überlegenen Maimon voran. In der Einleitung zu diesem Buche ist hervorgehoben worden, daß Leibniz mit dem deutschen Idealismus, wie er durch Kant neubegründet und von den Nachfolgern ausgebaut wird, darin übereinkommt, daß schon er in der Subjektivität das höchste Prinzip des Erkennens, die Wurzel der Dinge erblickt, wenn

er auch dieses Prinzip im Sinne einer naturphilosophischen Metaphysik objektiviert. Jacobi zitiert in der genannten Schrift mehrere Stellen, an denen Leibniz den Begriff seiner substantiellen Einheit auf das Ich zurückführt [1]), und er hebt als Vorzug dieses Begriffes hervor, daß in ihm nicht nur eine leere, bloße Verstandeseinheit, ein von aller Mannigfaltigkeit abgetrenntes, ihr entgegengesetztes Prinzip, sondern ein „reales Ganzes" (II, 210) gedacht wird, wie unsere Seele, wie der Organismus es ist, — ein Ganzes, aus dem die Teile entspringen, eine „Einheit, die eine Vielheit unzertrennlich in sich verknüpft" (II, 212). Ausdrücklich führt er diese reale Einheit gegen den „Zwillings-Idealismus" (II, 204) von Hume sowie gegen die logischen Trennungen der Vernunftkritik, vor allem gegen den Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand (oder Vernunft), von Rezeptivität und Spontaneität, und im Verfolg davon auch gegen den von Erscheinung und Ding an sich ins Feld.

Die Erkenntniskräfte des Menschen sind nicht außer ihrer Verbindung im Erkennen, der Verstand wird durch die Sinnlichkeit nicht untauglich gemacht, die Dinge, wie sie an sich sind, wahrzunehmen, sondern gerade erst tauglich (II, 214 ff.). „Die Spontaneität des Menschen ist wie seine Rezeptivität" (II, 225, ähnlich 285). Dabei spielt der Doppelsinn des Wortes „Sinn", wonach es einmal den sinnlichen Sinn (die Sinne) und zweitens den geistigen Sinn (z. B. „Tiefsinn") meint, eine Jacobi günstige vermittelnde Rolle. „Die Wahrnehmung des Wirklichen" ist ihm das Prinzip aller Erkenntnis (II, 227 ff.). In ihr sind wir aber nicht nur leidend, sondern zugleich tätig (II, 206): das „leidende Vermögen" ist „nicht für sich allein, sondern nur als die Modifikation eines tätigen Prinzips zu gedenken" (II, 284); „die dunkelste Empfindung . . . drückt schon ein Verhältnis aus", weshalb nicht nur die Erkenntnisse apriori, sondern alle Er-

1) Z. B. II, 211: „. . . véritable unité, comme ce qu'on appelle Moi en nous . . ."

kenntnis „nicht durch die Sinne gegeben, sondern allein durch das lebendige und tätige Vermögen der Seele" (II, 272) möglich ist; die Spontaneität ist nie reine Tätigkeit, sondern immer „Reaktion" (II, 263). Jede Wahrnehmung ist „an sich schon ein Begriff" (ebda.). Mit Kant behauptet Jacobi, daß es allgemeine und notwendige Begriffe apriori gibt, durch die Erfahrung erst möglich wird. Da aber diese Begriffe nur in der Erfahrung selbst Geltung haben, so lassen sie sich nicht einem von den Dingen, von der Sinnlichkeit losgelösten Verstande zuschreiben, der sie erst auf die Dinge überträgt, sondern sie gehören den Dingen selbst ebensosehr wie dem Verstande an, und dieser Zusammenhang beweist, daß der Verstand kein bloß menschlicher, sondern daß er der Verstand der Dinge selbst ist (II, 215 ff.) [1]).

Die Vernunftkritik begeht nach Jacobi den Fehler, daß sie von einer Affektion der Sinnlichkeit durch die Dinge an sich redet. Ohne diese Voraussetzung komme man in das System nicht hinein, mit ihr aber könne man nicht darin bleiben (II, 304). Kant streitet den Kategorien allen überempirischen Gebrauch ab, daher dürfte er den Dingen an sich keine Wirkung auf das Erkenntnisvermögen zusprechen. Die Passivität der Sinnlichkeit im Empfangen des Stoffes gibt kein Recht, auf eine Aktivität der Dinge zu schließen; denn diese Passivität ist nur der Korrelatbegriff zur Aktivität des Verstandes und ohne diese letztere „nur die Hälfte eines Zustandes, d e r a l l e i n n a c h d i e s e r H ä l f t e n i c h t d e n k b a r i s t" (II, 309). Diese Bemerkungen sind, so psychologisch-metaphysisch sie auch von Jacobi vorgetragen werden, und so wenig sie absichtlich das Ziel verfolgen, dem die Entwicklung in Fichte zustrebt (da Jacobi aus ihnen den Schluß zieht, daß man von Kant zu Leibniz zurückgehen, d. h. den empirischen Ge-

1) Auf diesem Gedanken baut Jacobi das auf, was er seine „Deduktion der Kategorien" nennt, die er der Kantischen entgegensetzt (II, 216 Anm.).

brauch der Kategorien zugleich als einen metaphysischen, die Dinge der Erfahrung zugleich als Dinge an sich ansehen müsse), dennoch für die folgende Gedankenbewegung äußerst folgenreich geworden, weil sie auf die Unhaltbarkeit des Gedankens der „Affektion" aufmerksam machen und dadurch mittelbar die Veranlassung werden, den tieferen Sinn, der im Begriffe des Dings an sich verborgen liegt und auch von Kant selbst mit ihm verbunden wird: den Sinn des Grenzbegriffs und der Idee, an die Stelle jenes kruden realistisch-kausalen zu setzen, wie es durch Fichte geschieht.[1]) Jacobi bleibt bei der Polemik stehen. Er bekämpft den kruden Begriff nur als unvereinbar mit Kants Vernunftkritik, — er selbst aber gestattet sich, von ihm Gebrauch zu machen. Er ist ein halber Denker. Auf der einen Seite sucht er in der Leibnizschen Metaphysik den spekulativen Rückhalt, auf der andern will er, wie Kant, die Erkenntnis begrenzen[2]). Beides bringt er nicht zusammen, sondern schwankt unsicher zwischen diesen Polen hin und her; und tut sich auf diese Halbheit wohl gar noch etwas zugute, indem er jetzt die Widersprüche der Vernunftkritik bespöttelt und sich bei Leibniz (oder auch bei Hume) die Waffen holt, ihr zu begegnen, — jetzt aber vornehm auf alle Spekulation herabblickt und sich schmeichelt, in der unmittelbaren Intuition seines Innern die volle Wahrheit zu besitzen[3]).

1) Daher braucht man die Fichtesche „Immanenzlehre" nicht, wie Kuntze (Die Philosophie Salomon Maimons, 269) will, aus der Maimonschen herzuleiten. Daß die Affektionstheorie sinnlos ist, konnte Fichte schon von Jacobi lernen, dessen Schriften er sehr genau gelesen hatte (Vgl. L. u. B.², II, 165 f.).

2) So schon im Gespräche mit Lessing (also vor Erscheinen der Vernunftkritik) IV 1, 71.

3) Man könnte daher versucht sein, ihn einen „Mystiker" zu nennen; aber dazu fehlt ihm die Innigkeit und Kraft des Gemütes: er krankt an eitler Selbstbespieglung.

Die unmittelbare Gewißheit.

Damit ist der zweite Punkt berührt, in dem Jacobi von Kant abweicht und zugleich der künftigen Entwicklung vorauseilt. Wie der Verstand für sich allein (darin stimmt Jacobi mit Kant überein, ohne es selbst deutlich zu sehen) unzureichend ist, die Dinge zu erkennen, wie er dazu der Sinnlichkeit bedarf, mit ihr im Bunde aber nicht nur subjektive Erscheinungen, sondern das objektiv Wirkliche wahrnimmt (hierin weicht Jacobi seiner Ansicht nach von Kant ab, wobei jedoch auf den verhängnisvollen Doppelsinn des Wortes Objektivität zu achten ist, das bei Kant in keinem Gegensatze zur Subjektivität der Erscheinungen steht, bei Jacobi aber ihr gegensätzlich wird, da er mit diesem Worte den Sinn der Absolutheit verbindet, übrigens auch ohne darüber sich klar zu sein) — ebenso ist die Vernunft für sich allein unzureichend, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zu beweisen (dies wieder im Einklang mit Kant). Aber sie kann, wenn sie sich selbst versteht, das auch gar nicht wollen: denn für sich allein ist sie, genau wie der Verstand, nur die Hälfte des Erkenntnisvermögens; sie ist Vernunft nur im Gebrauche, d. h. nur in Einheit mit einer ihr zugehörigen übersinnlichen Sinnlichkeit, nur als „Sinn", als „Wahrnehmungsvermögen" (II, 268 ff.), als „Geistes-Bewußtsein" (III, 400, 419 f., 454). „Reinste und reichste Vernunft" ist nicht diejenige, welche im Sinne der Vernunftkritik „reine Vernunft" heißt, sondern diejenige, welche aus der „reinsten und reichsten Empfindung" quillt (II, 270).

Im „Sinne" empfangen wir die Gewißheit von dem Dasein eines lebendigen Gottes als der höchsten Persönlichkeit; er offenbart sich uns, freilich auf eine unbegreifliche Weise — aber unbegreiflich ist auch die Wahrnehmung der Dinge in Raum und Zeit, auch sie ist Offenbarung, auch das sinnliche Dasein läßt sich weder beweisen noch ergründen: an die Realität läßt sich immer nur „glauben". (Hierbei

beruft sich Jacobi auf die „Autorität" von D. Hume (II, 149), nach dem er deshalb seine Schrift nennt.) Da Gott ein lebendiges Wesen ist und kein bloßer Begriff, keine bloße Idee, so muß auch der Sinn, der von ihm weiß, ein lebendiger sein: die Vernunft ist daher als das „Prinzip des Lebens" selbst anzusehen (II, 222). „Leben und Bewußtsein sind Eins" (II, 263), und von diesem höchsten Gesichtspunkte aus sind „die Dinge nur Beschaffenheiten des Lebens", nicht das Leben „eine Beschaffenheit der Dinge"; „denn das Mannigfaltige kann im Lebendigen allein sich durchdringen und Eins werden" (II, 258). Nur weil wir — auch als Verstand — lebendige, weil wir handelnde Wesen sind, gelangen wir zu den Begriffen von Ursache und Wirkung: „In die Sprache von Wesen, die nur anschauen und urteilen könnten, würden sie . . . nicht gekommen sein" (II, 200). Lauter Fingerzeige für die Entwicklung! Auch Fichte wird sagen: „An Realität überhaupt . . . findet lediglich ein Glaube statt" (I, 301); auch Fichte wird von dem „Prinzip des Lebens und Bewußtseins" sprechen (I, 274, 279); auch Fichte wird die Kategorien von einer ursprünglichen Handlung des Ich ableiten. Aber Fichte wird das von Jacobi nur dunkel Gefühlte und Geahnte erst zum philosophischen Gedanken erheben, indem er es in einen systematischen Zusammenhang hineinstellen und aus ihm zu begreifen suchen wird [1]).

Jacobi lehnt einen solchen Zusammenhang, er lehnt das System ab. Der Verstand kann nicht begreifen, was der „Sinn" erfährt, ja er muß es verneinen. Der Verstand ist der geborene Spinozist, d. h. Atheist und Determinist; die Vernunft aber bejaht Gott und Freiheit. So endet Jacobi, der die Einheit des Menschen durch seine Philosophie wider den Kantischen Dualismus verteidigt, dessen innigstes Bestreben darauf geht, das lebendige Ganze von Sinnlich-

1) Der nahen Verwandtschaft mit Jacobis Ueberzeugungen ist sich Fichte von Anfang an dankbar bewußt gewesen (L. u. B² II, 165).

keit und Verstand, Sinnlichkeit und Vernunft zu erfassen, in einem unerträglichen Zwiespalt, in völliger Zerrissenheit. „Die Vernunft bejaht, was der Verstand verneint. Inzwischen kann der Verstand die Bejahung nicht auf die Seite bringen, ohne daß ihm Alles in geistlose Notwendigkeit versinkt. Also: das Nichts oder ein Gott. Der Verstand, wenn er nicht gradezu der Vernunft den Rücken zukehrt, hat ein nichtwissendes Wissen von Gott" (IV 1, XLIV). Daher fallen alle die Vorwürfe, die Jacobi gegen Kant und später gegen Fichte und Schelling schleudert, auf ihn selbst zurück. Auch er bleibt im Widerspruche mit sich, denn auch er kann, soweit er nur Philosoph ist, nicht umhin „die Vernunft zu Verstande bringen" zu wollen [1]). Daß Jacobi den Zwiespalt, in den die Philosophie bei diesem Vorhaben hineingerät, so offen und klar ausgesprochen hat, bleibt indessen sein entschiedenes Verdienst. Durch ihn dringt die Erkenntnis ins Bewußtsein, daß die tiefste, der Vernunftkritik zugrunde liegende Frage nicht die nach den Grenzen der Erfahrungs-, sondern die nach den Grenzen der philosophischen oder spekulativen Erkenntnis ist. Er lenkt damit den Blick auf das Problem der Logik der Philosophie, der Reflexion auf die Reflexion, der Selbsterkenntnis der Kritik. Und er deutet sogleich auf die größte Schwierigkeit hin, die sich der Lösung dieses Problems in den Weg stellt: auf das durch Reflexion zu bestimmende Verhältnis ihrer selbst zur Nicht-Reflexion, zum — „Leben".

Jacobi gehört zu den ersten „Lebensphilosophen" im modernen Sinne [2]). Das damit angerührte Problem wird den deutschen Idealismus in wachsendem Maße beschäftigen; es wird sich immer deutlicher als das härteste Problem enthüllen, das der Spekulation überhaupt gestellt wird, — als dasjenige, das allen anderen Problemen, ebensosehr dem des

1) Vgl. Jacobis Schrift: Ueber das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen (1801. III, 61 ff.).

2) Vgl. Rickert, Die Philosophie des Lebens, 1920, 17.

Dinges an sich, wie dem des Primats der praktischen über die theoretische oder der theoretischen über die praktische Vernunft, zugrunde liegt. Insofern Jacobi auf den Abgrund, der zwischen Denken und Leben klafft, hinweist und zugleich den Versuch macht, ihn mit seinem Gefühls- oder Glaubensprinzip zu überbrücken, darf er mit einem gewissen Rechte davon sprechen, daß seine Philosophie eine „welthistorische Wahrheit" hätte (IV 1, LII). Freilich: nicht mehr als das Problem hat Jacobi gesehen. Die „Lösung", die er gibt, diese trübe Mitte zwischen einer nichtphilosophischen Philosophie und einer philosophischen Nichtphilosophie, gewährt keine Befriedigung, sondern spiegelt nur das Dilemma des Geistes ab, der zwischen Spekulation und Leben haltungslos hin und her schwankt. Kühner wird die Lösung Fichtes sein, der den Konflikt in das Denken hineinziehen, dadurch zum Schöpfer der dialektischen Methode werden und schließlich den „Knoten" der Spekulation ethisch zerhauen wird; genialer die Lösung, die Schelling in der intellektuellen Anschauung als dem Grundprinzip der Philosophie suchen wird [1]); die großartigste Lösung aber wird Hegel finden, indem er die „Vernunft" Jacobis so „zu Verstande bringen" wird, daß dabei der Verstand selbst „zur Vernunft kommt", — indem er Denken und Leben durch Verlebendigung des Gedankens und gedankliche Vergeistigung des Lebens versöhnen wird [2]).

II. Karl Leonhard Reinhold.

Reinhold gehört zu denen, die zwischen der Vernunftkritik und der Wissenschaftslehre vermittelt haben; er darf

1) Die Beziehung dieses Prinzips zu dem seinigen hat Jacobi selbst gesehen und deshalb erklärt, das, „was der neuere Spinozismus [d. i. Schelling] die intellektuelle Anschauung des Absoluten nennt", sei „nicht geradezu widersinnig und verwerflich" (III, 434). Jacobi beruft sich dabei auf Fries, der ihm in der Tat nahesteht.

2) Bemerkt sei noch, daß Jacobi sich auch auf ethischem Gebiete gegen den Subjektivismus wendet und einmal sogar, darin ein Vor-

deshalb in der Darstellung des Weges von Kant bis Fichte nicht fehlen. Wenn Jacobi über dem Weltbegriff der Philosophie den Schulbegriff verliert, so gilt von Reinhold das Gegenteil. Wie Erdmann mit Recht andeutet, büßt Reinhold die Tiefe der Vernunftkritik in demselben Maße ein, in dem er ihre Lehren konsequenter und einheitlicher gestaltet (a. a. O. 497 f.)[1]). In seinem Denken ist keine lebendige Schöpferkraft; er versucht, den Kritizismus in einer bestimmten einseitigen Richtung zu dogmatisieren. Dadurch aber zeigt sich erst so recht dessen schwache Stelle; so ruft er gegen ihn den skeptischen Widerspruch hervor und verhilft den tieferen Motiven der Kantischen Philosophie dazu, sich durchzusetzen.

Die Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens.

Wie schon der Titel von Reinholds erstem systematischem Werke besagt, wird bei ihm die transzendentale Logik zu einer Untersuchung der menschlichen Vernunft, deren allgemeinstes Wesen er im Vorstellen erfassen zu können glaubt. Reinhold bemüht sich, einen einheitlichen Begriff für die gesamte Tätigkeit der Vernunft zu prägen, um deren durch die Kantischen Scheidungen bedrohte Identität zu retten. So verdienstvoll diese Absicht ist, so unzureichend ist ihre Verwirklichung. Das Vorstellen ist noch kein Erkennen; das von Kant aufgestellte Problem aber betrifft das Erkennen. Werden die Grundlagen der Erkenntnistheorie in einer Theorie des Vorstellungsver-

läufer Hegels, von der „objektiven Vernunft" spricht, die sich in der Geschichte durchsetzt und „die wankende und schwankende subjektive mit Gewalt .... im Gleise" hält (II, 277). Vgl. auch I, 288 f.

1) Es ist bezeichnend, daß Reinhold den „wesentlichsten Resultaten der Kritik der Vernunft unabhängig von den tiefsinnigen Betrachtungen, durch welche sie im Kantischen Werke aufgestellt worden sind, ihre volle Bestätigung" geben will. (Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens 1789, 67 f.).

mögens gesucht, so wird von vornherein der wichtigste erkenntnistheoretische Gesichtspunkt: das Problem der Wahrheit, beiseite geschoben; das Erkennen wird, wie das bloße Vorstellen, zu etwas Faktischem, dessen Mechanismus erforscht werden soll. Insofern steht Reinhold, obwohl er scheinbar nichts anderes tut, als Kants Gedanken straffer zusammenzufassen, Kants Begriffe peinlicher und sauberer zu definieren, noch auf vorkantischem Boden. Der Geist von Locke, dessen Essay on human understanding er nicht zufällig zu allen drei Büchern seines Werkes die Mottos entnimmt, ist es, der über seinen Ausführungen schwebt.

Die Systematisierung, die Reinhold vornimmt, gründet sich auf jenen Begriff der Dinge an sich, die das Subjekt affizieren und ihm dadurch den Stoff für seine Vorstellungen liefern. Die Gegensätzlichkeit von Stoff und Form der Vorstellung (wobei die letztere ihm zunächst nichts weiter bedeutet als den generellen Begriff der Vorstellung selbst) bildet den Ausgangspunkt seiner Theorie. Der Stoff „entspricht" (a. a. O., 230)[1]) dem Gegenstande, „gehört" ihm „an" (237), „bezieht sich" auf ihn (244); die Vorstellung repräsentiert, vertritt als Stoff den Gegenstand (231 f.). Die Form ist das, „wodurch die Vorstellung dem Gemüte angehört, und was an der Vorstellung dem Gemüte angehört" (237). Gegenstand und Gemüt (letzteres auch Vorstellungsvermögen oder Bewußtsein der Vorstellung genannt) haben dabei beide doppelte Bedeutung. Der Gegenstand ist einmal vorgestellter, das, was vorgestellt und zwar „bloß" vorgestellt (noch nicht erkannt) wird; als solcher ist er aber nichts anderes als der Stoff selbst („Stoff in weiterer Bedeutung", 231), denn nur der Stoff des Gegenstandes kann — in unzertrennlicher Vereinigung mit der Form der Vorstellung — vorgestellt werden; der Gegenstand dagegen in der ihm „eigentümlichen Form" (244) kann nicht vorgestellt

1) Auch die folgenden Zitate beziehen sich auf den „Versuch einer neuen Theorie usw."

werden, er ist ein Gegenstand außerhalb des Bewußtseins, ein „Gegenstand an sich" (243), der — abgesehen von dem Stoffe, durch den sich das Bewußtsein in der Vorstellung auf ihn bezieht — ein X, d. h. nicht Nichts, sondern ein unbestimmtes und unbestimmbares Etwas ist. Dieses Etwas muß als das betrachtet werden, was dem Stoffe „zum Grunde liegt", als solches ist es dem Denken „unentbehrlich" (249): das Ding an sich. Das Ding an sich ist unerkennbar und muß es bleiben, wenn man nicht die Inkonsequenz begehen will, „von den innern Bedingungen der Vorstellung zu den äußern, von der Frage: worin besteht das Vorstellungsvermögen? zur Frage: woraus entsteht dasselbe?" hinüberzugehen (262). Ebenso ist das Subjekt, sofern es in der Vorstellung als deren Form antreffbar ist, als „innere Bedingung der Vorstellung" zu unterscheiden von dem vorstellenden Subjekte an sich, das nur in seiner Wirkung, der Vorstellung, und in seiner Wirkungsart, dem tätigen und leidenden Vermögen, erkennbar ist (203 f.).

Das Erkennen besteht nun darin, daß die Vorstellung auf den Gegenstand derselben bezogen wird, und zwar auf den „bestimmten Gegenstand" (442). Zum bestimmten wird der Gegenstand dadurch, daß der Stoff durch die Spontaneität des Subjekts geformt, das Mannigfaltige synthetisch geeint wird; dieser Formungsprozeß vollzieht sich in verschiedenen Stufen, von denen jede höhere nur unter Voraussetzung der niederen zu begreifen ist. Bei dieser Stufenfolge erweist sich das Subjekt in immer höherem Grade tätig. Reinhold unterscheidet drei solcher Grade (499): der unterste bezeichnet die Stufe der Anschauung, der zweite die des Verstandes, der dritte die der Vernunft: das anschauende Bewußtsein stellt den Gegenstand in den Formen der Anschauung, d. h. in Raum und Zeit, vor. Dabei ist das Subjekt z. T. leidend, z. T. tätig; leidend wieder in doppelter Hinsicht: erstens sofern es den Stoff von den Dingen an sich empfängt, zweitens sofern es in seiner Tätigkeit sich selbst

affiziert, wodurch die an sich leere Form der Vorstellung schlechthin zu besonderen Formen (Raum und Zeit) spezifiziert wird. Daher unterscheidet Reinhold den „objektiven Stoff" (296 f.) oder den Stoff aposteriori vom „subjektiven" oder dem Stoffe apriori (300 ff.). Das Subjekt handelt bei der Synthesis der Anschauung (bei der ersten Formung des Stoffs) „schlechterdings gezwungen", sofern seine Rezeptivität „von außen", — „relativ gezwungen", sofern sie durch seine eigene Spontaneität affiziert wird (535). In der Anschauung unterscheidet das Subjekt noch nicht seine Vorstellung und ihren Gegenstand; deshalb ist sie zwar eine für die Erkenntnis notwendige Vorstufe, aber noch nicht selbst Erkenntnis: sie ist „dunkel" (346). Dieses unmittelbare „Bezogenwerden der sinnlichen Vorstellung aufs Objekt" veranlaßt die „optische Täuschung des Gemütes, durch welche wir die Dinge an sich vorzustellen meinen" (360).

Das in der Anschauung verbundene Mannigfaltige wird durch den Verstand im Begriffe, d. h. in der Form der objektiven Einheit noch einmal verbunden; auch bei dieser Tätigkeit ist das Subjekt zugleich rezeptiv, denn die besonderen Formen des Verbindens entstehen ihm wieder durch Selbstaffektion. Aber da sie nicht an dem durch die Dinge an sich gegebenen Stoffe, wie auf der ersten Stufe, aktuell werden, sondern an dem schon durch das Subjekt, sofern es anschaut, geformten, so handelt der Verstand „ungezwungen, aber gebunden", nämlich an die Formen der Anschauung (536). Die Verstandesformen (Kategorien) leitet Reinhold ab aus den Begriffen der Einheit und Mannigfaltigkeit (444 ff.), so wie er auch Raum und Zeit und deren Prädikate, die Stetigkeit, Teilbarkeit und Unendlichkeit, aus jenen Begriffen deduziert (378 ff.). Im Begriff wird der Gegenstand gedacht und als gedachter vom bloß angeschauten unterschieden; der gedachte Gegenstand wird somit als vorgestellter vorgestellt (341); diesen Gegenstand nennt Reinhold den „bestimmten". Der bestimmte

Gegenstand wird erkannt, indem die Vorstellung von ihm (der empirische Begriff) auf den angeschauten durch das Urteil bezogen wird, wobei der angeschaute zum Urteilssubjekt, der gedachte zum Urteilsprädikat (zum Merkmal des Subjektes) wird (436). Allen analytischen Urteilen geht die Verbindung des angeschauten Mannigfaltigen zum Begriffe voraus; diese Verbindung geschieht durch synthetische Urteile, deren Subjekte die sinnlichen Vorstellungen, und deren Prädikate die Verstandesformen, die Formen der objektiven Einheit selbst sind (440). Die synthetischen Urteile werden vor dem Bewußtsein erzeugt (443). (Diese im Reinholdschen System inkonsequente Behauptung wird erst bei Fichte ihren Sinn und ihre Begründung finden.)

Die Begriffe werden endlich noch einmal verknüpft in der Vernunft, wodurch die Ideen entstehen. Als Vernunft handelt das Subjekt weder gezwungen (wie die Sinnlichkeit), noch gebunden (wie der Verstand), sondern als „absolute Ursache, ungezwungen, ungebunden, durch nichts als seine Selbsttätigkeit bestimmt, d. h. frei" (537). Es kann aber frei nur handeln, insofern es in keiner Weise an den empirischen Stoff der Anschauung gebunden ist, sondern lediglich den durch die Spontaneität und Selbstaffektion des Verstandes erzeugten Formen der Begriffe Einheit gibt. Diese Einheit ist daher keine Form der Erkennbarkeit; sie erzeugt keine (empirische) Erkenntnis, sondern bloße „Vernunftgesetze der systematischen Einheit der Erfahrung", die Reinhold nach den vier Gesichtspunkten der absoluten Totalität und Grenzenlosigkeit der räumlich-zeitlichen Erscheinungen, ihrer absoluten Verknüpftheit und Notwendigkeit entwickelt (516 ff.). Ferner lassen sich sechs Arten angeben, in denen die Idee der absoluten Vernunfteinheit sich spezifiziert: den drei Relationskategorien (Substantialität, Kausalität und Wechselwirkung) und den beiden Beziehungsmöglichkeiten auf den Inbegriff der Erscheinungen (als Gegenstände) oder auf den Inbegriff der Vorstellungen und

Handlungen des Subjekts entsprechend. Diese Ideen lassen sich nur denken, nicht aber erkennen, da der durch die Dinge an sich gelieferte Stoff sich nicht in unbedingter Einheit zusammenfassen läßt: weder in einer Vorstellung der Totalität äußerer (räumlicher) Gegenstände, noch in einer solchen der Totalität des innerlich Angeschauten, — der absoluten Ichsubstanz, Ichursache und Gemeinschaft aller vorstellenden Subjekte.

Das absolute Subjekt läßt sich nicht anschauen, folglich nicht erkennen, sondern nur denken. Während aber die Idee des absoluten Inbegriffs der Erscheinungen lediglich die ins Unbedingte erweiterte Verstandesform der objektiven Einheit ist, wodurch etwas gedacht wird, dem kein möglicher, gebbarer Stoff entspricht (denn dieser Stoff könnte nur der empirische sein, der als solcher der Einheit absolut entgegengesetzt, absolute Nicht-Einheit ist und sich daher niemals absolut vereinheitlichen läßt) — während die Idee eines absoluten objektiven Grundes der Erscheinungen daher das Ding an sich ohne allen objektiven Stoff und folglich nicht als Ding an sich vorstellt, bezeichnet die Idee des absoluten subjektiven Grundes der Erscheinungen das Ding an sich, das durch sein Vorstellungsvermögen Grund seiner möglichen Vorstellungen ist, und das sich daher nicht nur als Ding an sich ohne allen Stoff, sondern als Urheber seiner Vorstellungs- und Erkenntnistätigkeit durch den subjektiven Stoff apriori denkend vorzustellen vermag. Da der subjektive Stoff der Einheit nicht absolut entgegengesetzt ist, sondern sie erzeugt und daher der Vereinheitlichung, der Systematisierung fähig ist, so entsteht aus dem Sich-selbst-vorstellen des Subjektes das System oder die Theorie des Vorstellungs- und Erkenntnisvermögens, in welcher die Idee des absoluten Subjektes sich denkend durch Vernunft erfaßt (544 f.) [1]). Die Theorie

1) Wenn man daher das von Lask in unseren Tagen wieder aufgeworfene Problem einer „Logik der Philosophie", das in der Ent-

schließt ab mit einem Ausblick auf die Probleme der Ethik, in der das Subjekt nicht nur — wie die denkende Vernunft — komparativ, sondern absolut frei handelt (558 f.). Als denkende ist die Vernunft zwar absolut ungezwungen und ungebunden, aber nicht absolut unbestimmt, denn sie wird bestimmt durch den Verstand, der ihr in seinen Formen den Stoff zu ihren Ideen gibt.

Kritische Bemerkungen.

Aus der Lehre Reinholds wird Fichte mannigfaltige Anregungen schöpfen. Er wird die Idee des Systems, die Idee des Stufenbaus des sich denkenden Erkenntnisvermögens, das in immer höherem Grade seine Spontaneität zur Geltung bringt und auf diesem Wege die Formen, in denen es die Objekte erkennt, aus einer ursprünglichen Dualität des Subjektes und eines ihm gegebenen Stoffes ableitet, weiter bearbeiten; er wird sie vertiefen, indem er die Idee des absolut freien Subjektes, mit dem die Reinholdsche Theorie abschließt, an die Spitze seiner Lehre stellt. Reinhold muß ferner als Vorgänger Fichtes angesehen werden, insofern er, wie schon Jacobi [1]), die unabtrennliche Verknüpfung der Rezeptivität und Spontaneität in jedem Akte des Subjekts, auch in denen des reinen Verstandes, zum

---

wicklung bis zu Hegel seine Bedeutsamkeit in immer wachsendem Maße entfaltet, dort aufspüren will, wo es zuerst auftritt, so wird man es schon bei Reinhold und nicht erst, wie Cassirer (Erkenntnisproblem III, 66) meint, bei Aenesidemus finden. Die Reinholdsche Lösung hat mit der Laskschen sogar viele Aehnlichkeit, da beide die Kantische Erkenntnistheorie auf sie selbst noch einmal anwenden. Daher unterscheidet Reinhold objektiven und subjektiven Stoff (wie Lask sinnliches und Formmaterial) und ferner die reine apriorische, formale Vorstellung der Form von der Form selbst (460 f.) (wie Lask die „Form der Form" von der „Form").

1) An Jacobis „Reaktion" erinnert insbesondere der Ausdruck „Gegenwirkung", den Reinhold für die Handlung der Spontaneität im Gegensatze zur „Einwirkung" der Dinge an sich braucht (535).

Bewußtsein bringt und dadurch die Kluft zwischen Sinnlichkeit und Verstand durch sein System der Gradunterschiede beseitigt. Im wichtigsten Punkte aber wird Fichte von Reinhold abweichen: er wird den Dogmatismus der Lehre von den einwirkenden Dingen an sich in transzendentalem Sinne umdenken und dadurch erst die Vernunftkritik wahrhaft fortentwickeln. Bei Reinhold entsteht durch die Dogmatisierung jener Lehre ein unerträglicher Zwiespalt, der seine ganze Theorie zerrüttet und ihren Anspruch, die Möglichkeit der Erfahrung begründet zu haben, zunichte macht. Die Erkenntnis verliert bei ihm allen Charakter der Wahrheit; sie wird zu einem modifizierten Vorstellungsakte des durch die Dinge an sich affizierten Subjekts. Worin soll die Wahrheit der Erfahrung begründet liegen, wenn weder die Gegenstände, die das Subjekt erkennt, die wahren Gegenstände (die „Gegenstände an sich", wie Reinhold sagt), noch das erkennende Subjekt das absolute, der Quell der Wahrheit ist, sondern bloß ein bestimmt geartetes „Vorstellungsvermögen"? Mit welchem Rechte darf überhaupt dieses Subjekt, diese (menschliche) Vernunft von Dingen an sich, d. h. von den wahren Gegenständen reden und den Stoff seiner Vorstellungen auf sie „beziehen"? Was bedeutet dieses Beziehen, da ihm gar kein Erkenntnissinn innewohnt? Und wie kann andererseits dem von Reinhold konstruierten „Erkenntnisvermögen" ein solcher Sinn zukommen, abgesehen von diesem Beziehen? Hier steht man vor lauter Rätseln.

Bei Reinhold hat das, was Kant transzendentale Deduktion nennt, überhaupt keinen Platz. Die transzendentale Ontologie fehlt vollständig, ebenso der für Fichte wichtigste Begriff der Kantischen Erkenntnistheorie: die produktive Einbildungskraft. Die „Objektivität", von der Reinhold spricht, ist ein bloßer Name, — sie ist gar nichts anderes als Subjektivität, und nur Subjektivität. Vorstellungen, Kategorien und Ideen sind bloße „ideas"; die Selbstaffektion

erinnert bedenklich an Lockes „reflection". Die Dinge an sich müssen bei Reinhold vollständig ersetzen, was Kant in der ursprünglichen Synthesis der transzendentalen Apperzeption der Absicht nach gedacht hatte: dasjenige, in dem Stoff und Form der Erkenntnis ursprünglich verbunden sind. Deshalb sind sie „unerkennbar" — nicht weil nur ihr Stoff uns bekannt, ihre Form aber unbekannt ist, sondern weil Stoff und Form in ihnen ungeschieden, in konkreter Identität gedacht werden sollen, und weil dieser Gedanke einen Widerspruch in sich birgt [1]). So sagt Reinhold selbst: „Von der Wirklichkeit des Dinges an sich . . . ist keine andere als eine widersprechende Vorstellung, ein bloßes Blendwerk, möglich" (456). Trotz dieser Einsicht macht Reinhold von dieser Wirklichkeit ausgiebig Gebrauch und übersieht dabei die Rolle der Dialektik völlig. Erst derjenige, der den Ernst des Widerspruches erkennen und das ursprüngliche Verbundensein zum Mittelpunkte aller Transzendentalphilosophie und zugleich zum Wesen des aller Erkenntnis zu Grunde liegenden, vielmehr sich ihr zum Grunde setzenden Ich machen wird, wird berufen sein die Idee des Systems, die Reinhold vorschwebt, in Kantischem Geiste zu verwirklichen [2]).

Reinhold hat in seinen „Beiträgen zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen" (I. 1790) seine

---

1) Deshalb gehen auch bei Reinhold die unerkennbaren Dinge an sich und die erkennbaren „Dinge außer uns" unterschiedslos zusammen; es sind in der Tat dieselben Dinge, die unerkennbar sind, nicht weil ihre Form eine Form an sich wäre, sondern weil die Dualität von Stoff und Form eine „vollständige Erkenntnis" (mit Maimon) unmöglich macht.

2) Auch das Subjekt ist bei Reinhold nur dem Namen nach Subjekt, d. h. tätig: genau gesehen ist es etwas durchaus Passives, in dem Veränderungen durch äußere (unbekannte) Ursachen hervorgerufen werden. „Das Bewußtsein überhaupt besteht [!] aus dem Bezogenwerden [!] . . ." (321). In der „Neuen Darstellung" geschieht das Bezogenwerden wenigstens „durch das Subjekt".

Theorie ohne wesentliche Aenderungen aufs neue entwickelt. Die „Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementar-Philosophie", an deren Spitze er das Prinzip seiner Theorie in einem „absolut ersten Grundsatze", dem „Satze des Bewußtseins", aufstellt, ist historisch dadurch wirkungsvoll geworden, daß G. E. Schulze gegen sie seine Kampfschrift „Aenesidemus" [1]) abfaßte, die ihrerseits von Fichte in einer kritischen Rezension besprochen wurde. Nur um dieser historischen Umstände willen ist das breit und seicht geschriebene Schulzesche Buch hier zu erwähnen. Aenesidemus greift Reinholds Elementarphilosophie an, will aber zugleich die Vernunftkritik selbst dadurch erschüttern. Hätte er Kant und Reinhold besser unterschieden, so hätte er eingesehen, daß seine Gründe zwar gegen den letzteren stichhaltig sind, nicht aber gegen die Vernunftkritik, sofern man sie nach ihrem Geiste und nicht nach ihrem Buchstaben beurteilt. Die Skepsis des Aenesidemus behält nur gegen den Dogmatismus recht; sie erneuert gegen ihn die Gründe, die Hume gegen Locke vorgebracht hatte (a. a. O. 41 f., 95 f., 108 f. u. ö.). Sie macht es eben dadurch evident, daß Kant, wenn er etwas anderes gelehrt haben sollte als Locke, durch solche Gründe nicht zu bezwingen ist, und daß die Vernunftkritik, wenn ihr echter Gehalt nicht verloren sein soll, von den Schlacken des empiristischen Denkens gereinigt werden muß. Diese Aufgabe ist es, vor die Fichte sich nach der Lektüre des Aenesidemus gestellt sieht (Fichte I, 29).

Man pflegt im Anschluß an Reinhold und Aenesidemus J. S. Beck zu behandeln, dessen „Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Hrn. Prof. Kant" im 3. Bande den „Einzig-möglichen Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muß" (1796)

1) Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik, 1792.

formuliert. Beck hat sich durch diese Schrift Verdienste um die Herausarbeitung des echten Prinzips der Vernunftkritik erworben. Er ist tiefer als Reinhold und sein Gegner in die Transzendentalphilosophie eingedrungen. Als Vermittler zwischen Kant und Fichte ist er jedoch nicht belangvoll, da die Wissenschaftslehre sich vor Becks sog. Standpunktslehre ausgebildet hat und von ihr nichts Wesentliches mehr lernen konnte. Daher nennt Erdmann mit Recht Beck einen „Zurückgebliebenen" (a. a. O. 539). Aus diesem Grunde soll seiner hier nur flüchtig gedacht, auf eine Darstellung seiner Gedanken aber verzichtet werden.

III. Salomon Maimon.

Der scharfsinnigste der zwischen Kant und Fichte für die Weiterentwicklung in Betracht kommenden Denker ist ohne allen Zweifel Salomon Maimon. Während Reinhold die K. d. r. V. dogmatisch auffaßt und sich damit begnügt, die so aufgefaßte systematisch fester zu fügen und einheitlicher zu gestalten, während Aenesidem seinen Kampf mit den Denkmitteln Humes nur gegen diesen Dogmatismus führt, muß Maimon als der erste Fortbildner von Rang anerkannt werden. Mit einem unbestechlichen, bohrenden Verstande begabt, dringt er in das Innere der transzendentalen Logik ein und prüft die Festigkeit ihres Baues. Er ist der erste, der diese Logik in ihrem Wesen vollständig durchschaut, seine Kritik der Kritik ist für Fichte maßgebend geworden. „Gegen Maimon's Talent ist meine Achtung grenzenlos; ich glaube fest und bin erbötig, es zu erweisen, daß durch ihn sogar die ganze Kant'sche Philosophie, so wie sie durchgängig und auch von Ihnen verstanden worden ist, von Grund aus umgestoßen ist" — schreibt Fichte an Reinhold im Frühjahr 1795 und fügt hinzu: „Das alles hat er getan, ohne daß es jemand merkt, und indes man von seiner Höhe auf ihn herabsieht. Ich

denke, die künftigen Jahrhunderte werden unserer bitterlich spotten“ [1]).

Im Gegensatz zu denen, die Kant gegenüber den Standpunkt der Leibniz-Wolffschen Schulphilosophie dogmatisch behaupteten und verteidigten, beginnt mit Maimon die Reihe der Versuche, den Kritizismus durch die aus der vorkantischen Metaphysik stammenden Denkmotive zu befruchten, als deren letzter und großartigster die Hegelsche Philosophie anzusehen ist. Bei all diesen Versuchen handelt es sich nicht um eine bloße Rezeption und synkretistische Verschmelzung, sondern um eine lebendige Auseinandersetzung und schöpferische Umgestaltung des durch Kant begründeten transzendentalen Idealismus. Wenn Kant unmittelbar durch die Leibniz-Wolffsche Metaphysik ebenso stark und nachhaltig beeinflußt worden ist wie durch die Locke-Humesche Erkenntnispsychologie, wenn diese beiden Richtungen in ihm sich vereinigt haben: so tritt in den folgenden Systemen die Denkgesinnung und Denkmethode der englischen Vorbilder stärker zurück, die metaphysischen Motive dagegen entfalten sich um so freier. In Maimon scheinen beide Richtungen noch gleich mächtig zu sein, da er in einem wichtigen Punkte sogar die Partei von Hume gegen Kant ergreift. Bei näherem Zusehen ist jedoch nicht zu verkennen, daß die rationalistischen Elemente in ihm überwiegen: sie geben seiner ganzen Art zu philosophieren das Gepräge. Maimon ist Mathematiker und Logiker, das drückt sich auf jeder Seite seiner Schriften aus. Die aus dem Rationalismus stammenden Motive sind die eigentlichen Antriebe seines Denkens. Friedrich Kuntze hat in seinem außerordentlich gediegenen und gründlichen Werke über Maimon [2]), das dessen gesamtes Schrifttum umfaßt, den Nachweis geführt, einen wie großen Anteil die Anregungen der Leibniz-Wolffschen Philosophie an Maimons Fortbildung des Kriti-

1) L. u. B.[3] II, 205 f.

2) Die Philosophie Salomon Maimons, 1912.

zismus haben. Maimon zielt — ebenso wie seine größeren Nachfolger — darauf ab, kritische und vorkritische Denkelemente einander anzugleichen und miteinander auszugleichen. Dabei fehlt ihm aber der hohe schöpferische Schwung eines Fichte, Schelling oder Hegel. Er selbst nennt sich Skeptiker, und obwohl dieser schillernde Ausdruck nur mit Vorbehalt auf ihn angewandt werden darf, so kennzeichnet er dennoch ebensosehr wie die von ihm ausgesprochene Absicht, ein „Koalitionssystem" zu schaffen, die Art seines Geistes.

Die Grundlagen der Maimonschen Philosophie.

Die folgende Darstellung wird, dem Plane dieses Werkes gemäß, vor allem den frühen Maimon ins Auge fassen, d. h. den Verfasser des Versuchs über die Transzendentalphilosophie (1790), des Philosophischen Wörterbuchs (1791) und der Abhandlung Ueber die Progressen der Philosophie (1793)[1]; er ist es, der in der Entwicklung von Kant bis Fichte Epoche gemacht, der auf Fichte und durch Fichte hindurch weitergewirkt hat, während die späteren Schriften zwar auf die Ausgestaltung der Wissenschaftslehre, wie auch auf die nachfichtesche Spekulation im einzelnen Einfluß ausgeübt[2], aber nicht mehr entscheidend in die Gesamtbewegung eingegriffen haben. Die Wandlung, die sich in Maimons eigenen philosophischen Ueberzeugungen vollzogen hat, muß daher unberücksichtigt bleiben; sie ist für die Entwicklung des Denkens von Kant bis Hegel unwesentlich[3]. Maimons Bedeutung beruht, ähnlich wie die Reinholds, darauf, daß er (übrigens ganz unabhängig von Reinhold und gleichzeitig mit ihm)[4]

1) Im folgenden abgekürzt zitiert als Tr., W. und Pr.

2) Besonders „Die Kathegorien des Aristoteles" sowie „Versuch einer neuen Logik", beide 1794.

3) Wer sie kennen lernen will, sei an das Buch von Kuntze verwiesen, das diese Frage aufs genaueste, man darf wohl sagen erschöpfend, behandelt.

4) Vgl. Kuntze, 294, 305, 341.

die drei Teile der K. d. r. V., die transzendentale Aesthetik, Analytik und Dialektik, inniger ineinander arbeitet, als es Kant selbst getan hatte, und daß er dadurch den Zusammenhang dieser Teile in ein helleres Licht stellt. Dabei schürft er tiefer als Reinhold und übersieht selbständiger das Ganze der kritischen Logik, weil er in der Leibnizschen Philosophie ebensosehr zu Hause ist wie in jener, und weil er von vornherein bestrebt ist, nicht so sehr den Gegensatz gegen diese Philosophie als vielmehr das, was sie mit der Kantischen gemeinsam hat, zu betonen [1]).

Indem Maimon von vornherein die Notwendigkeit erkennt, Kants Ideenlehre auszubauen und sie schon in die Lösung des durch Raum und Zeit, sowie durch die Kategorien gestellten Problems aufzunehmen, bereitet er die Verschmelzung der theoretischen und praktischen Philosophie vor, wie Fichte sie in der W.L. durchführen wird. Maimon sieht, daß die Frage nach dem Verhältnisse von erkennendem Subjekt und Erkenntnisobjekt zu der Frage nach dem Verhältnisse von menschlichem und göttlichem Verstande hinführt, daß beide Fragen zuletzt ein und dieselbe sind. Sein Denken ist von der Grundüberzeugung getragen, daß die Vernunft „und ihre Wirkungsart nur unter Voraussetzung einer unendlichen Vernunft möglich ist" (Tr. 443). Die unendliche Vernunft ist die höchste Bedingung aller Erkenntnis überhaupt. Damit ist im Prinzip die Scheidewand zwischen Analytik und Dialektik, zwischen Kategorien- und Ideenlehre gefallen. Alle Synthesis entleiht ihr höchstes Recht der unendlichen Vernunft, in der die zu verbindenden Elemente ursprünglich verbunden gedacht werden müssen. Maimon drückt das dahin aus: für den unendlichen Verstand (oder die unendliche Vernunft, — denn beides bedeutet dasselbe: vgl z. B. Tr. 367) sind alle für uns synthetischen Urteile analytisch, d. h. das Prädikat ist mit dem Subjekte

1) Vgl. Kuntze, 323.

zugleich gegeben, liegt im Subjekte. Nur wenn und nur sofern wir annehmen, daß die von unserem Verstande vollzogene Synthesis an sich in einer analytischen Verknüpfung von Subjekt und Prädikat oder von Bestimmbarem und Bestimmung (Tr. 124), in einer Uebereinstimmung an sich, d. h. Identität (vgl. Tr. 253) der verknüpften Bestandteile des Urteils gründet, ist das Urteil rechtsgültig, hat es objektive Realität. Hier kündet sich zum ersten Male in der Entwicklung des Idealismus das zur Identitätsphilosophie hinführende Motiv an. Alle Erkenntnis strebt danach, die Synthesis in das Verhältnis dieser ursprünglichen Identität zu verwandeln, d. h. den endlichen Verstand unendlich zu machen. Denn wir haben nur deshalb einen Grund, aus der Allgemeinheit synthetischer Urteile auf ihre Notwendigkeit zu schließen, weil wir annehmen, „daß diese bei uns bloß synthetische, bei einem höhern Verstande analytische Sätze sein müssen" (Tr. 360): . . . „in Ansehung des unendlichen Verstandes [müssen] die assertorisch-synthetischen Sätze apodiktisch, sowie die apodiktisch-synthetischen Sätze analytisch sein" (Tr. 93).

Daß wir überhaupt synthetische Urteile fällen, d. h. solche, nach deren Möglichkeit und Notwendigkeit die kritische Logik mit Recht gefragt hat, liegt bloß an der Eingeschränktheit unseres Verstandes, an der „Unvollständigkeit unserer Erkenntnis" (Tr. 9), denn man „hat keinen präzisen, ausführlichen, vollständigen Begriff von irgend einem Dinge, solange man nicht sein Verhältnis zu allen möglichen Dingen einsieht" (Pr. 42). Die Logik ist daher, soweit sie formale Logik ist und ihre Sätze nur nach dem Prinzip des Widerspruches ableitet, vollkommener als die Mathematik, die der apriorischen Anschauung bedarf, und diese wieder ist vollkommener als die Physik, die überdies noch auf aposteriorische Anschauung angewiesen ist. Es muß unser Bestreben sein, die Mathematik nach Möglichkeit zu einer analytischen Wissenschaft zu machen; nur wenn sie dies

ganz sein könnte, wenn ihre Axiome sich logisch, d. h. analytisch beweisen ließen (wie es Maimon mit dem Satze: die gerade Linie ist die kürzeste zwischen zwei Punkten, in einer ihn freilich selbst nicht befriedigenden Weise, versucht (Tr. 65 ff.)), — nur dann wäre unser Verstand selbst der unendliche. Maimon will es zwar nicht übernehmen, alle synthetischen Sätze der Mathematik auf diese Weise zu entwickeln, aber er hält prinzipiell für möglich, daß es geschieht (Tr. 179). Jedes analytische Urteil setzt aber eine ursprüngliche Synthesis voraus: dem Subjekt kann analytisch ein Prädikat nur beigelegt werden, welches mit ihm u r s p r ü n g l i c h verbunden ist. Da aber andererseits kein synthetisches Urteil, das wir fällen, ursprünglich ist (weil keines, wie man im Sinne Maimons sagen könnte, synthetisch und analytisch z u g l e i c h ist), so bleibt uns nur das Mittel, alle unsere synthetischen Sätze möglichst analytisch zu machen, wodurch wir mit Leibniz zur Idee einer unendlichen Analysis geführt werden, die dieser mit gutem Grunde gefordert hat (Pr. 46).

Die von Kant aufgeworfene Frage nach dem Rechtsgrunde der synthetischen Urteile apriori läßt sich nur beantworten, wenn wir annehmen, daß Sinnlichkeit und Verstand, die bei uns getrennt sind, im unendlichen Verstande eine ursprüngliche Einheit bilden, daß sie in dem „unendlichen denkenden Wesen als eine und eben dieselbe Kraft gedacht werden müssen, und daß die Sinnlichkeit bei uns der unvollständige Verstand ist“ (Tr. 183). Für die Kantische Philosophie, die dabei stehen bleibt, Sinnlichkeit und Verstand als „zwei ganz verschiedene Quellen unserer Erkenntnis“ (Tr. 63) zu betrachten, ist die Frage: quid juris? unauflöslich; denn bei dieser Voraussetzung kann aus ihrer Synthesis keine Wahrheit, auch nicht eine Wahrheit für uns, eine bloß subjektive Wahrheit entstehen. Wenn die subjektive Wahrheit nur überhaupt W a h r h e i t ist, so kann sie nicht b l o ß subjektiv sein, sondern muß einen objektiven Wahrheitsgrund,

d. h. einen Grund in der Wahrheit des unendlichen Denkens haben (Tr. 182, 427). Eine subjektive Wahrheit kann nichts anderes sein als eine unvollständige, beschränkte; ihre Beschränktheit besteht darin, daß in ihr etwas Nicht-Gedachtes, bloß Gegebenes, eben: das Sinnliche enthalten ist. Würde die Sinnlichkeit nicht im unendlichen Wesen selbst ihren Grund haben (statt bloß in uns als Menschen), so könnte der Verstand mit ihr im Bunde zu keiner Erkenntnis gelangen. In der Sinnlichkeit stoßen wir allerdings auf eine Schranke, aber der Sinnlichkeit entspricht etwas in den Dingen selbst, was wir nur nicht vollständig denken können. Könnten wir es vollständig denken, so würden wir die Dinge in lauter Beziehungen und Verhältnisse von Begriffen verwandeln: wir würden das Gegebene aus dem Verstande selbst entstehen lassen können (Tr. 86). Da wir dazu kein Vermögen haben, sind wir endlich; aber selbst als endliche Wesen kämen wir zu keiner Erkenntnis der Dinge, wenn wir nicht zu einem Teile unendlich wären, wenn unser Verstand nicht selbst der unendliche wäre, — nur auf eine gewisse Weise eingeschränkt. „Wir nehmen an (zum wenigsten als Idee) einen unendlichen Verstand, bei dem die Formen zugleich selbst Objekte des Denkens sind; oder der aus sich alle möglichen Arten von Beziehungen und Verhältnissen der Dinge (der Ideen) hervorbringt. Unser Verstand ist ebenderselbe, nur auf eine eingeschränkte Art" (Tr. 64f.) [1]). Daß „unser" Verstand, sofern er Quell der Wahrheit der synthetischen Urteile ist, zugleich unendlich und eingeschränkt ist, darin sieht Maimon das eigentliche Problem der Transzendentalphilosophie, wie es nach ihm Fichte eben darin sehen und diese Identität und Unterschiedenheit zum bewegenden Prinzip der W.L. machen wird. Dies ist der wichtigste Schritt, den Maimon über Kant hinaus

1) Von mir gesperrt. Unsern Verstand nennt Maimon einmal sehr kühn „das Schema zu der Idee eines unendlichen Verstandes" (Tr. 365). Vgl. dazu Fichte, II, 696 ff.

tut [1]). Kant hatte sich mit der Unterscheidung begnügt, die Identität aber nicht zum Problem erhoben (obgleich er auf sie implicite hingewiesen hatte). Maimon erkennt, daß die transzendentale Deduktion erst in der Identität des endlichen und unendlichen Verstandes ihre letzte Grundlage findet. Daß der endliche Verstand die Idee des unendlichen denken kann, macht ihn selbst unendlich. „Wie wäre es nun, wenn . . . alle Gegenstände der menschlichen Erkenntnis unter einen und eben denselben Begriff gebracht werden könnten? Hier verliert sich die menschliche Vernunft in die Unendlichkeit, und der Mensch, als ein endliches Wesen, wird für den Menschen, als ein unendliches Wesen, zu nichts" (Pr. 42 f.) [2]).

Dadurch gewinnen die Probleme der Kantischen Erkenntnistheorie ein neues Gesicht. Zunächst folgt, daß die Gegensätzlichkeit von Erscheinung und Ding an sich für Maimon nicht die Bedeutung haben kann, daß uns nur Erscheinungen zugänglich sind, während ein anderer, höherer Verstand Dinge an sich zu erkennen vermöchte, indem er den Ideen der Vernunft mit Hilfe einer anderen, uns versagten Anschauung Realität zu verschaffen wüßte. Vielmehr muß die Unterscheidung, die Maimon hinsichtlich der Erkenntniskräfte Sinnlichkeit und Verstand trifft, wonach die Sinnlichkeit nichts anderes ist als der unvollständige, beschränkte Verstand, zurückwirken auf die Unterscheidung unserer sinnlichen Objekte und der übersinnlichen: die letzteren sind nichts anderes als die vollständig erkannten sinnlichen. Maimon schreibt den wahrhaft erleuchtenden

1) Vgl. hierzu den Brief Kants an Marcus Herz vom 26. 5. 1789.

2) Vgl. Tr. 227: Die Antinomien der Vernunft beruhen darauf und lassen sich dadurch auflösen, daß „unser Verstand in zweierlei entgegengesetzten Rücksichten betrachtet werden kann und muß: 1. als ein absoluter (durch Sinnlichkeit und ihre Gesetze uneingeschränkter); 2. als unser Verstand, seiner Einschränkung nach." Wie klein ist der Schritt von dieser Einsicht bis zu Fichtes drei Grundsätzen in der W.L.!

und erleuchteten Satz: „Nach mir . . . ist die Erkenntnis der Dinge an sich nichts anders als die vollständige Erkenntnis der Erscheinungen“ (W. 176 f.). Die Idee des unendlichen Verstandes bekommt durch die Objekte der Anschauung auf mannigfaltige Art objektive Realität, und umgekehrt bekommen die Anschauungen „nur dadurch objektive Realität, weil sie sich zuletzt in dieser Idee auflösen müssen“ (Tr. 366). Indem wir die Erscheinungen erkennen, erkennen wir die Dinge an sich (sonst hätte unsere Erkenntnis überhaupt keine Objektivität), — aber nicht vollständig, nicht so, wie der unendliche Intellekt sie erkennt, sondern auf eine eingeschränkte Weise. Das Uebersinnliche ist daher selbst das Sinnliche; durch Erkenntnis verwandeln wir das bloß Gegebene in ein Gedachtes, verwandeln wir die Erscheinungen in Dinge an sich. „Ich weiche . . . von ihm [„Herrn Kant“] darin ab“, sagt Maimon, „indem er behauptet, daß sie [nämlich die Gegenstände der Metaphysik] gar keine Objekte sind, die auf irgendeine Art vom Verstande bestimmt gedacht werden können. Ich hingegen halte sie für reelle Objekte, die, ob sie schon an sich bloße Ideen sind, dennoch durch die aus ihnen entspringenden Anschauungen bestimmt gedacht werden können“ (Tr. 195 f.).

Die Erkenntnis der Erscheinungen kann also nur in der Idee ihrer Vollständigkeit zu einer Erkenntnis der Dinge an sich werden; zu dieser Idee bedürfen wir aber nicht der Annahme eines Verstandes, dem eine andere Anschauung zu Gebote steht, und der sich auf andere Objekte richtet, als die unsrigen sind, sondern vielmehr eines Verstandes, der dieselben Objekte vollständig denkt. In der Idee des unendlichen Denkens ist die Welt der Gegenstände und das sie denkende Ich „ein und ebendasselbe Ding“. Gott, Welt und Seele machen daher eine „Dreieinigkeit“ aus, — nur in unserer eingeschränkten Erkenntnis sind sie getrennt, jene absolute Vorstellungsart aber ist „die wahre“ (Tr. 206 ff.). Jedes gedachte Ding ist „an sich“

Idee; es ist ein von seinem Begriffe unterschiedenes Ding nur, insofern die Idee unserem Erkenntnisvermögen eine unlösbare Aufgabe stellt. In der Idee oder für den unendlichen Verstand ist Begriff und Ding einerlei; die Idee ist die Idee ihrer Identität, der aufgehobenen Unterschiedenheit (Tr. 103 f., 365). Die Unterschiedenheit von Ding und Begriff, von Sein und Denken beruht auf der Trennung von Materie und Form: in der Synthesis beider besteht das Erkennen der Dinge. Die vollständige Erkenntnis oder Synthesis aber ist Idee, denn in ihr ist die Materie nichts anderes als die vollständig erfüllte Form, die Form nichts anderes als die vollständig bestimmte Materie: Materie und Form sind in der Idee der Synthesis eins. Diese Idee läßt sich daher entweder als die Idee der vollständig bestimmten Materie oder als die der vollständig erfüllten Form betrachten, — entweder als eine Idee des vollständigen Bestimmens der Materie, d. h. als Verstandesidee, oder als eine Idee des vollständigen Erfüllens der Form, d. h. als Vernunftidee (Tr. 75 ff.). „Dieser Vorstellungsart zufolge ist also der Begriff von Ursache keine Kategorie, sondern eine Idee, zu der man sich im Gebrauche immer nähern, die man aber nie erreichen kann. . . . . Und so ist es auch mit allen übrigen Kategorien beschaffen" (W. 168).

Wir bedürfen, um einen Gegenstand zu erkennen, außer der Form, dem reinen Verstandesbegriff, der Regel, noch eine Materie, ein Gegebenes, auf das sich die Form bezieht, an dem sie sich aktualisiert oder „reell" wird; andererseits aber „erfordert die Vollständigkeit des Denkens eines Objekts, daß nichts darin gegeben, sondern alles gedacht werden soll". So entsteht eine Antinomie, die von uns nur gehoben werden kann „dadurch, daß wir unser Denken immer vollständiger machen, wodurch die Materie sich immer der Form nähert bis ins Unendliche" (W. 162 f.). Nach Maimon entspringt also die Antinomie nicht erst in der Vernunft, sondern schon im Verstande, dessen Synthesis selbst eine doppelseitige

Idee ist. Die Objektivität der Erfahrung ist ein widerspruchsvoller Begriff, da objektiv nur die vollständige Erkenntnis, Erfahrung aber ihrem Wesen nach niemals vollständig ist, sondern sich immer nur auf dem Wege befindet, vollständig zu werden. Nicht erst die Aufgabe, das Erfahrungs ganze herzustellen, ist unendlich, sondern unendlich ist jede einzelne Synthesis der Erfahrung, da sie eine doppelseitige Idee in sich trägt und Unmögliches fordert: denn sie kann „objektiv" erst werden, wenn jene umfassende Aufgabe gelöst ist, alle überhaupt möglichen Verhältnisse der Dinge in der Vernunft zu vereinigen, d. h. wenn die Erfahrung als Totalität in die Erkenntnis eingegangen ist. Die Absolutheit ist es, die hier auf dem Grunde der Objektivität sichtbar wird. Maimon erkennt aufs deutlichste, daß das im Begriffe der Gegebenheit sich ankündigende Problem der Dinge an sich erst in der Ideenlehre seiner Lösung entgegengeführt werden kann; daß der Begriff von Dingen, welche unsere Sinnlichkeit affizieren und durch Einwirkung auf sie in uns die Empfindung oder das Mannigfaltige der Erfahrung hervorrufen, ein Unbegriff ist, der dem Geiste der Kantischen Kritik widerspricht. Er ist der erste der Nachkantianer, der an die Stelle dieses schon durch Jacobi als Bestandstück der Vernunftkritik bemängelten Ding an sich-Begriffs den der Idee setzt. Das Gegebene ist das unserem Intellekt zu denken Aufgegebene; es ist dasjenige, was er aus sich, d. h. was er denkend hervorbringen soll, aber nicht hervorzubringen vermag. „Das Empirische (Materiale) der Anschauungen ist wirklich . . . von etwas außer uns, (d. h. verschieden von uns) gegeben. Man muß sich aber durch den Ausdruck: außer uns, nicht irre machen lassen, als wäre dieses etwas mit uns im Raumverhältnis, weil Raum selbst nur eine Form in uns ist; sondern dieses außer uns bedeutet nur etwas, in dessen Vorstellung wir uns keiner Spontaneität bewußt sind, d. h. ein (in Ansehung unseres

Bewußtseins) bloßes Leiden, aber keine Tätigkeit in uns" (Tr. 202 f.)[1]). Hieran wird Fichte anknüpfen.

Maimons Skepsis.

Auf Grund dieser Anschauungen entwickelt Maimon das, was er seine Skepsis nennt. Sie bezieht sich zunächst auf die Begründung der Erfahrung. Da die Erfahrung objektiv immer nur zu werden verspricht, es aber niemals ist, und zwar grundsätzlich niemals objektiv sein kann, solange sie Erfahrung ist (denn der Begriff der Erfahrung fordert den des Gegebenen), so ist das „Faktum" einer allgemeingültigen und notwendigen Erfahrungserkenntnis zu leugnen. Dieses Faktum ist vielmehr eine Idee, eine unerfüllbare Aufgabe (Tr. 226 ff.)[2]). Erfahrungsurteile haben eine nur subjektive, keine objektive Notwendigkeit, da sie auf Wahrnehmung und Induktion beruhen: „da aber diese Induktion nie vollständig sein kann, so kann sich daher die subjektive Notwendigkeit der objektiven zwar immer nähern, sie kann sie aber nie völlig erreichen" (W. 176). Maimon entdeckt die Lücke im Beweise der Gültigkeit der Kategorien für die Erfahrung; er entdeckt jenen in dem Gedanken der transzendentalen Subsumtion begangenen Zirkelschluß, von dem oben (S. 74 ff.) die Rede war. „Die kritische Philosophie kann also hier nichts mehr tun, als zeigen, daß zur Möglichkeit der Erfahrung überhaupt, in dem Sinne, worin sie das Wort Erfahrung nimmt, allgemeine synthetische Grundsätze (z. B. Alles hat seine Ursachen u. dgl.), und hinwiederum

1) Vgl. Tr. 13, 419 f.; W. 11.; Kathegorien d. Arist. 203 ff. Versuch einer neuen Logik, 377: „Das Erkenntnisvermögen wird affiziert, heißt, es erlangt Erkenntnisse, die nicht durch seine Gesetze apriori von ihm bestimmt sind. Die Dinge an sich kommen also hier ganz aus dem Spiel."

2) So noch „Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist" (1797), 154: „Für mich ist also Erfahrung ... eine Idee, wozu man sich in der Vorstellung immer nähern, die man aber nie völlig erreichen kann."

zur Realität (Beziehung auf ein Objekt) dieser Grundsätze Erfahrung als Faktum vorausgesetzt werden müsse, d. h. sie muß sich im beständigen Zirkel herumdrehen" (Pr. 51) [1]). Maimon hält an dem Gedanken der transzendentalen Subsumtion fest [2]); daher muß ihm die transzendentale Deduktion, deren tiefster Sinn ihm freilich so entgeht, unzureichend und nicht beweiskräftig erscheinen [3]). Das Gegebene läßt sich nicht unter den reinen Verstandesbegriff subsumieren, weil beide einander heterogen sind; auch die reine Anschauung (auf die sogleich zurückzukommen ist) kann keine Vermittlung herstellen, denn das in ihr apriori gegebene Mannigfaltige ist dem empirisch Gegebenen wiederum heterogen. Die Grundsätze sind keine apriorischen Naturgesetze, denn Naturgesetze haben einen empirischen Inhalt, sie sind Erfahrungsgesetze: zwischen den Grundsätzen und den Erfahrungsgesetzen aber klafft ein unausfüllbarer Spalt. „Es gibt ... keine besonderen Erfahrungssätze, die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit [in dem Sinne, in dem Maimon diese Prädikate braucht] enthalten. Es gibt also auch keine allgemeinen Gesetze der Erfahrung apriori (z. B. Alles hat seine Ursache u. dgl.), indem die kritische Philosophie ihre Realität nicht dartun kann" (Pr. 52) [4]).

1) Ebenso Tr. 186 ff.; W. 24.

2) Z. B. Tr. 47, 336, 390; W. 160; Pr. 18, 50; Neue Logik 414.

3) In dieser Hinsicht ist Maimon mit seiner Skepsis allen modernen Kant-Auslegern, die ebenfalls in der transzendentalen Subsumtion die eigentliche Leistung der Deduktion sehen und trotzdem an ihre Schlüssigkeit glauben, weit überlegen.

4) Die Humeschen Elemente, die Maimon in diesen skeptischen Gedankengang einflicht, mögen hier unberücksichtigt bleiben, da sie die Problementwicklung in keiner Weise gefördert haben. — Interessant ist es, daß die heutigen durch die Einsteinsche Relativitätstheorie verursachten Auseinandersetzungen über den Wert des kritischen Idealismus als philosophischer Grundlage der modernsten Physik wiederum genau im Sinne Maimons zum Zweifel an synthetischen Naturgesetzen apriori Anlaß geben, und daß auf Grund dieses

Unzählige Male wiederholt Maimon in verschiedenen Formen diesen prinzipiellen Einwand. Daß auf jede Ursache eine Wirkung folgt, ist freilich wahr, weil es im Begriffe der Ursache liegt, eine Wirkung zu haben: Ursache und Wirkung sind Korrelatbegriffe. Daraus läßt sich aber kein Schluß auf die Geltung dieser Begriffe in ihrer empirischen Anwendung ziehen (dies meinte Kant, wenn er sagte, die Beweise der Grundsätze ließen sich nicht aus bloßen Begriffen führen; vgl. oben S. 93 Anm.) Denn es läßt sich unter sie kein empirischer Inhalt so subsumieren, wie unter ein allgemeines Naturgesetz, das induktiv durch Erfahrung gewonnen ist, allerdings der besondere Fall seiner Verwirklichung subsumiert und dadurch dessen Gesetzlichkeit als notwendig eingesehen werden kann. Selbst wenn ich das empirisch Gegebene als ein in der Zeit sich Folgendes ansehe, so gibt mir diese Folge nicht die Möglichkeit an die Hand, sie kausal zu bestimmen; denn das aufeinander in der Zeit Folgende ist an sich kein besonderer „Fall" einer kausalen Folge, sondern soll es durch die „Anwendung" der Kategorie, durch den synthetischen Akt der Verknüpfung des Mannigfaltigen nach der Regel der Kausalität allererst w e r d e n. Kann ich die Rechtmäßigkeit dieser Anwendung auf Grund der transzendentalen Deduktion erweisen, so bin ich befugt, das im besonderen Falle kausal Verbundene unter den Grundsatz zu subsumieren; aber diese Subsumtion, deren Möglichkeit doch gerade in Frage steht, wird durch die Deduktion (sofern die transzendentale Subsumtion ihr Nerv ist) vielmehr vorausgesetzt und aus ihr wird auf die Rechtmäßigkeit der Anwendung der Kategorie geschlossen. Dieser Beweis ist erschlichen. Er geht von dem zu Beweisenden als einem „Faktum" aus; wer das Faktum bezweifelt

---

Zweifels die Ansicht geäußert wird, nur der Empirismus sei fähig, die Physik philosophisch zu begreifen. (Siehe z. B. M. Schlick, Kritizistische oder empiristische Deutung der neuen Physik? Kantst. XXVI, 96 ff.).

(und Maimon tut es), für den hat er keine Bündigkeit: „was bestimmt doch das Beurteilungsvermögen, die Folge nach einer Regel mit der Verstandesregel selbst .... und jedes besondere Glied dieser Folge mit jedem besondern Glied der Verstandsregel übereinstimmend zu denken ... ?“ (Tr. 54).

Diese Frage trifft allerdings ins Schwarze. Sie richtet sich auf den Fall der Anwendung der Kategorie. Wenn das Urteilsvermögen auf Subsumtion angewiesen ist, so genügt es nicht Verstandesregeln und Grundsätze aufzustellen, unter die subsumiert wird, sondern es muß einen transzendentalen Rechtsgrund, eine transzendentale Regel auch für die Anwendung geben, damit die Subsumtion eine transzendentale (objektive) werde; die Regel der Anwendung der Regel kann nicht mit dieser letzteren identisch sein. Die Anwendung verlangt eine Synthesis der reinen synthetischen Funktion und des Mannigfaltigen, das dadurch synthetisiert wird; sie verlangt eine Synthesis der Synthesis (des reinen Verstandesbegriffs) und der Nicht-Synthesis (des empirisch Mannigfaltigen), — was gewährleistet sie? welche Regel verbürgt sie? Hier muß neben der transzendentalen Urteilskraft, die allgemeine Grundsätze erzeugt, noch eine transzendentale Einbildungs- oder Erdichtungskraft angenommen werden; durch welche die Grundsätze aktualisiert oder realisiert werden; und nur wenn diese „Erdichtung“ ihrem Rechtsgrunde nach deduzierbar wäre, ließe sich die kritische Frage: quid juris? befriedigend beantworten (Tr. 102 f.; W. 48 f.). Fichte wird es sich zur Aufgabe machen, diese befriedigende Antwort zu geben, indem er zeigen wird, daß die wahrgenommenen Dinge ebensosehr wie die Kategorien und mit ihnen zugleich aus der Tätigkeit der (in diesem erweiterten Sinne) produktiven Einbildungskraft hervorgehen, — daß diese letztere das in Wahrheit leistet, was nach Kant vorgeblich die transzendentale Subsumtion leisten soll, deren Funktion Maimon mit gutem Grunde für unzureichend erklärt.

Maimon erkennt, daß der Frage: wie sind synthetische Urteile apriori möglich? die andere vorhergeht: wie ist Synthesis überhaupt möglich[1])? — und daß diese letztere nicht beantwortet wird, wenn das apriori als Urteil apriori (als Grundsatz) für sich betrachtet, wenn von der „Anwendung" des apriori, d. h. von seiner Funktion (und es ist wesentlich fungierende Funktion, Aktus, „Anwendung" seiner selbst!) abgesehen wird. Er erkennt, daß der Kantische Hinweis auf das Faktum der Erfahrung, dessen Möglichkeit begriffen werden soll, den tieferen Sinn hat, daß „die Möglichkeit eines synthetischen Satzes . . . nur durch seine Wirklichkeit (seinen wirklichen Gebrauch) dargetan werden" (Tr. 358), daß mithin mögliche Erfahrung nicht abgetrennt von der wirklichen gedacht werden kann, sondern daß die transzendentale Wirklichkeit und Möglichkeit in einem Identischen vereinigt sind. Maimon entdeckt, daß die transzendentale Deduktion in dieser ursprünglichen Vereinigung des Wirklichen und Möglichen, des Aktus und der bloßen Funktion ihr oberstes Prinzip hat [2]). Er beschreitet den Weg, auf dem allein die Subsumtionstheorie überwunden werden kann und von Fichte überwunden werden wird. Freilich geht er den Weg nicht zu Ende, weil er nicht darauf reflektiert, daß im Ich und im Ich allein (in der ursprünglichen Synthesis der transzendentalen Apperzeption) jene Vereinigung sich vollzieht: daß im Ich Möglichkeit und Wirklichkeit, Begriff und Sein eines und dasselbe sind, insofern das Ich nichts anderes ist als die Aktualisierung seiner Funktion, nichts anderes als Handlung, Aktualität, Spontaneität, — Tat der Selbstsetzung. Daher führt bei Maimon jene Erkenntnis von der Identität des Möglichen und Wirklichen im synthetischen Satze lediglich zur Skepsis: die Wirklichkeit (das Faktum) ist zweifelhaft, daher auch die

1) Am präzisesten ausgesprochen in der Neuen Logik, 414 ff. Vgl. Tr. 85.

2) Vgl. oben S. 93.

Möglichkeit desselben, die „mögliche Erfahrung", das Funktionieren der Funktion, die apriorische (und aposteriorische) Verwirklichung der Möglichkeit, sowie ihre Selbsterkenntnis in der transzendentalen Logik. Tiefer gesehen beruht die Skepsis Maimons darauf, daß er die positive Bedeutung des synthetischen Aktes verkennt, durch welchen das Ich sich selbst realisiert und eben damit Erfahrung produziert, oder noch tiefer darauf, daß er in der Dialektik lediglich das Negative des Widerspruches findet. Es entgeht ihm, daß alle Position die Negation fordert, daß die absolute Setzung des unendlichen Intellekts die relative des beschränkten einschließt, obwohl er einmal das in die Zukunft weisende Wort spricht: die transzendentale Negation ist eine Vernunftidee (Tr. 118)[1]. In dieser Hinsicht aber wird auch Fichte noch „Maimonianer" bleiben; auch für Fichte wird alle synthetische Erkenntnis (die der Erfahrung und die der Philosophie) eine Handlung des bloß endlichen Intellekts sein im Gegensatze zur absoluten Erkenntnis. Erst Hegel wird es gelingen, diese Skepsis aufzuheben, indem er sie ihrer Funktion nach in die Vernunft selbst verlegen wird.

Maimon ist (wie auch Fichte und Schelling noch, ja man darf wohl sagen, wie alle vorhegelsche Spekulation) darin befangen, das absolute Erkenntnisideal als eine — jenseits aller eingeschränkten und auf Dualität begründeten Synthesis — allein im unendlichen Intellekte sich vollziehende, absolut analytische (thetische) Synthesis zu denken, deren Idee „für uns" widerspruchsvoll ist. Obwohl er einsieht, daß die Möglichkeit aller Synthesis sich nur in ihrer Wirklichkeit dartut, meint er doch, daß die Kluft zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit „für uns" unausfüllbar ist, weil beide einander schlechthin entgegengesetzt sind, — daß sie allein vom unendlichen Intellekte (in dem sie nicht mehr besteht) de jure übersprungen werden kann. Er

1) Der Begriff der transzendentalen Verneinung findet sich auch bei Kant (B. 602).

glaubt, die Dualität von Materie und Form müßte erst vertilgt worden sein, ehe die rechtmäßige Verknüpfung beider vollzogen werden kann: daß die in sich reflektierte Verknüpfung die Vertilgung selber ist, daß in der Wirklichkeit die Möglichkeit sich verwirklicht, liegt außerhalb seines Gesichtskreises. Darauf beruht seine Skepsis. Sie besteht daher im letzten Grunde nicht so sehr in dem Zweifel an dem Faktum der Erfahrung (denn Maimon sagt selbst, daß für die Erfahrung die Induktion ausreicht, so wie für die Mathematik die Konstruktion (z. B. Tr. 359f.; W. 173ff.)), als vielmehr in dem an der Wahrheit unserer Erkenntnis, gemessen an der des unendlichen Intellekts; — diese Skepsis teilt aber Maimon mit Kant wie mit Fichte und auch noch mit Schelling [1]). Die Maimonsche Skepsis entstammt dem spekulativen Motive seines Denkens; in ihr gibt sich die den Kritizismus bezeichnende Erkenntnisresignation einen aus der spekulativen Forderung stammenden scharfen Ausdruck. Sie wird daher ihre Mission erfüllen, indem sie — wie alle Skepsis — das spekulative Denken anstacheln wird, jene Resignation zu überwinden. Dies ist die Rolle, die sie in der Entwicklung des Idealismus zu spielen berufen ist. Fichte erklärt ausdrücklich, er sei „durch das Lesen neuer Skeptiker, besonders des Aenesidemus und der vortrefflichen Maimonschen Schriften völlig von dem überzeugt" worden, „was ihm schon vorher höchst wahrscheinlich gewesen" wäre: „daß die Philosophie, selbst durch die neuesten Bemühungen der scharfsinnigsten Männer, noch nicht zum Range einer evidenten Wissenschaft erhoben sei" (I, 29).

---

1) Auch die bezüglich der Erfahrung und ihrer Deduktion von Maimon geäußerte Skepsis findet sich in gewissem Sinne schon bei Kant. Denn nach Kant beruht ja die wirkliche Erfahrung auf einem glücklichen Zufall, der sich zwar als zweckmäßig „beurteilen", nicht aber als notwendig aus der Vernunft und ihrer Beziehung zur Natur herleiten läßt!

Die Formen der Sinnlichkeit und die Mathematik.

Obwohl Maimon im allgemeinen seine Skepsis nur für die empirische Erkenntnis und für die Begründung dieser Erkenntnis auf transzendentalem Wege (die Deduktion der Kategorien und Grundsätze) behauptet, formale Logik und Mathematik dagegen von ihr ausnimmt [1]), so dehnt er sie in einem weiteren Sinne doch auch auf die Mathematik aus — von seinem Standpunkte aus völlig folgerichtig. Denn wenn die Mathematik auch nicht mit empirischen Gegenständen zu tun hat, wenn sie auch auf einer sinnlichen Anschauung apriori beruht, so ist doch auch sie synthetisch, und Maimon muß strenggenommen alle Erkenntnis, die nicht analytisch ist, für bezweifelbar oder wenigstens für nicht absolut beweisbar halten [2]). So wie der Uebergang von den Kategorien zum empirischen Material, die „Anwendung" der Kategorien, ihm problematisch erscheint, so muß er auch den apriorischen Gebrauch der Sinnlichkeitsformen in der Mathematik für letzthin unbegreiflich erklären. Zwar stimmt er Kant darin zu, daß Raum und Zeit Formen apriori sind, aber obwohl apriori, d. h. vor aller Empfindung, frei von aller Materie aposteriori, sind sie dennoch nicht rein im strengsten Sinne; denn in ihnen ist ein Mannigfaltiges in einer Einheit verknüpft, das sich durch Spontaneität nicht hervorbringen läßt, sondern schlechthin ge-

1) „Was mich anbetrifft, so lege ich auch ein Faktum zum Grunde, aber nicht ein Faktum, das sich auf Gegenstände aposteriori (weil ich dieses bezweifle), sondern ein Faktum, das sich auf Gegenstände apriori (der reinen Mathematik) beziehet, wo wir Formen (Verhältnisse) mit Anschauungen verknüpfen, und da dieses Faktum unbezweifelt ist, und sich auf Gegenstände apriori beziehet, so ist es gewiß möglich und wirklich zugleich." (Tr. 363 f. Die Sperrung rührt von mir her.)

2) Deshalb kann Maimon schreiben: „Ich hingegen halte ... alle ... synthetischen Sätze für bloß subjektive Wahrheit" (Tr. 405).

geben ist, (Tr. 56f., 120). Raum und Zeit sind nicht wie Identität, Verschiedenheit, Substanz, Ursache usw. bloße Verhältnisbegriffe, sondern sie sind selbst ein im Verhältnis zueinander stehendes, geordnetes Mannigfaltiges apriori, sie entspringen aus sinnlichen Vorstellungen. Deshalb lassen sich die Axiome der Geometrie nicht deduzieren [1]). Das mathematische Erkennen ist sowenig wie das physikalische ein bloßes Denken, es ist vielmehr das Denken eines Angeschauten: „. . . . die Wahrheit der mathematischen Axiome [wird uns] a u f g e d r u n g e n , ohne auf irgendeine Weise b e g r e i f l i c h gemacht zu werden" (W. 164). Das mathematische Erkennen ist aber auch kein bloßes Anschauen, denn ein solches gelangt überhaupt nicht zu Erkenntnissen, die ja immer Urteile sind, an denen also der verknüpfende Verstand immer beteiligt ist. Es ist vielmehr ein Denken, das sich auf Anschauung gründet, das ein sinnliches Material apriori in gedachte Verhältnisse bringt: es ist synthetisches Erkennen apriori. Wie läßt sich der Uebergang vom Denken zum Erkennen, vom Verstande (als dem Vermögen der Begriffe und der Urteile) zur Anschauung, zur Sinnlichkeit, zum Gegebenen, — wie läßt sich die Verknüpfung von Verstand und Anschauung in diesem erkennenden Denken rechtfertigen und begreifen? Das ist die Frage, welche die Mathematik an die transzendentale Logik richtet. Das „Faktum" dieser Verknüpfung läßt sich zwar nicht bezweifeln; die Geltung der Mathematik ist subjektiv evident [2]). Die Frage entstammt daher, so sagt Maimon ein-

1) Dies ist der Grund, weshalb noch heute so viele Mathematiker die apriorische Begründung der Geometrie verwerfen und empiristischen Theorien zuneigen. Bei Maimon finden sich sogar schon an den modernen Pragmatismus anklingende Aeußerungen; z. B.: „Dem zufolge kann man nicht eigentlich sagen, ein mathematisches Axiom sei o b j e k t i v w a h r , sondern bloß, es sei reell; d. h. es n ü t z t [von mir gesperrt] zur Erkenntnis der Wahrheit und ihrem Gebrauche" (Tr. 406).

2) Diese bloß subjektive Evidenz der Mathematik (W. 175) hat

mal mit merkwürdiger Bescheidenheit, bloß der „philosophischen Neugierde“ (Tr. 364), — sie muß jedoch gestellt werden, wenn die Transzendentalphilosophie das Faktum begreiflich [1]) machen will.

Es besteht nun aber ein entscheidender Unterschied zwischen der Unbegreiflichkeit physikalischer und der mathematischer Erkenntnis, da uns zwar in beiden Fällen etwas gegeben sein muß, wodurch das Denken einen Stoff bekommt, das mathematisch Gegebene aber derartig ist, daß wir in oder an ihm das durch den Verstand Gedachte e n t s t e h e n lassen (konstruieren) können. Wir denken z. B. mit dem Verstande den Begriff einer Figur, die in drei Seiten eingeschlossen ist, und bringen sodann in der Anschauung durch Ziehen von Linien diese Figur wirklich hervor. Insofern kann Maimon, allerdings mißverständlich, sagen: „Die Mathematik bestimmt ihre Gegenstände apriori, durch Konstruktion; folglich bringt darin das Denkungsvermögen sowohl die F o r m als die M a t e r i e seines Denkens aus sich selbst heraus“ (Tr. 2). Seine Einschränkung findet dieses freie Produzieren der mathematischen Objekte aber darin, daß es nicht der reine Verstand ist, der sie erzeugt, sondern die produktive Einbildungskraft; daß wir daher in diesem Erzeugen doch nicht nur frei, sondern auch gebunden, nicht nur tätig, sondern auch leidend sind, — oder daß wir die Objekte zwar nach einer Regel entstehen lassen, daß es aber nicht der Verstand, die Regel selbst ist, welche sie zur Entstehung bringt; deshalb nennt Maimon die Urteile, in denen

---

heute, nach Entdeckung der nicht-euklidischen Geometrien, eine aktuelle Bedeutung gewonnen. Maimon hat selbst diese Entdeckung der Idee nach vorweggenommen (Tr. 148 f.) Vgl. Kuntze, 375.

1) Bei dieser Gelegenheit bemerkt der Rationalist Maimon, der eben deshalb auch Empirist ist, weil er beides nicht zusammenbringt, bezeichnenderweise: „Quid juris? heißt bei mir so viel als quid rationis? weil dasjenige rechtmäßig ist, was gesetzmäßig ist, und in Ansehung des Denkens ist dasjenige rechtmäßig, was den Gesetzen des Denkens oder der Vernunft gemäß ist“ (ebda.).

wir die Objekte der Mathematik denken, obwohl ihre Materie und die Entstehungsregel apriori sind, dennoch nicht Urteile apriori, sondern aposteriori (z. B. W. 174). Er will damit das in der Synthesis liegende Moment der Zufälligkeit oder Unbegreiflichkeit ausdrücken. Der Verstand denkt den Begriff einer Figur; ob aber diese Figur in der Anschauung sich realisieren läßt, und welche im Begriffe derselben nicht mitgedachten Merkmale ihr durch diese Realisation zuwachsen, das ist nicht im Verstande, im Begriffe allein gegründet, läßt sich „objektiv" (d. h. absolut oder analytisch) nicht einsehen [1]). „Der Verstand schreibt dem produktiven Einbildungsvermögen eine Regel vor, einen Raum in drei Linien eingeschlossen hervorzubringen; dieses gehorcht und konstruiert das Dreieck, aber siehe, es dringen sich zugleich drei Winkel auf, die der Verstand gar nicht verlangt hatte. Nun wird er auf einmal klug, indem er die ihm bisher unbekannte Verknüpfung zwischen drei Seiten und drei Winkeln einsehen lernt, deren Grund aber ihm noch bis jetzt unbekannt ist. Er macht also aus der Not eine Tugend, indem er eine gebieterische Miene annimmt und sagt: ein Dreieck muß drei Winkel haben, als wäre er hierin selbst Gesetzgeber, da er doch in der Tat einem ihm gänzlich unbekannten Gesetzgeber gehorchen muß" (W. 174f.). Obwohl der Verstand also mit Hilfe der Einbildungskraft das Objekt selbst erzeugt, erzeugt er es doch, da er dieser Hilfe dazu bedarf, eben n i c h t selbst, sondern ist dabei leidend-tätig; indem e r die Figur entstehen läßt, entsteht s i e ihm vielmehr, — aus sich allein kann er sie nicht produzieren. So sind auch die Axiome beschaffen. Daß die kürzeste Linie die gerade und nur die gerade ist, vermag keine Logik zu beweisen; die Verbindung beider Prädikate drängt sich uns vielmehr, ohne daß wir angeben können warum,

1) Als Beispiel eines Begriffs, den die Anschauung nicht realisieren kann, führt Maimon das reguläre Dekaeder an; z. B. Neue Logik, 18, 52 u. ö.

ohne daß wir einen Rechtsgrund dafür geltend machen können, als notwendig auf, sobald wir die Aufgabe, die kürzeste Linie zwischen zwei gegebenen Punkten zu ziehen, durch Konstruktion lösen. „Die Synthesis des Erdichtungsvermögens" ist daher zwar „ganz freiwillig", aber nicht ganz verstandesmäßig, oder sie ist „zwar nicht regelverständig", aber „doch regelmäßig" (Tr. 20).

Die transzendentale Deduktion der mathematischen Erkenntnis ließe sich mithin nur dann völlig befriedigend leisten, wenn die identische Wurzel von Verstand und Anschauung apriori gefunden werden könnte, von der schon Kant an jener berühmten Stelle der Einleitung zur K. d. r. V. spricht (B. 29). Soll mathematische Erkenntnis objektive Realität haben, so muß diese Identität notwendig als ihr zugrunde liegend vorausgesetzt werden. Aber diese Voraussetzung läßt sich selbst nicht begründen, solange jene Erkenntnis eine synthetische bleibt; daher hat Mathematik nur subjektive Notwendigkeit. Trotz dieser skeptischen Resignation zeigt Maimon nun aber einen Weg, das scheinbar Unmögliche möglich zu machen, — und dadurch wird er wegweisend für seine Nachfolger. Während Kant Raum und Zeit als Formen der Anschauung von den Formen des Verstandes völlig loslöst und die Vereinigung beider nur für die mathematische und physikalische Erkenntnis als notwendig und möglich erweist, verlegt Maimon (wie gleichzeitig mit ihm, aber in anderem Sinne Reinhold) diese Vereinigung um eine Stufe höher, indem er behauptet, daß auch Raum und Zeit selbst „Bilder des Verstandes" sind, daß sie selbst schon als „Produkte des Erdichtungsvermögens" aufgefaßt werden müssen (Tr. 18 ff., W. 40 ff.). Raum und Zeit sind also nicht lediglich „gegeben", das Subjekt ist nicht lediglich rezeptiv, indem es in diesen Formen anschaut, sondern es ist — wie in der mathematischen Erkenntnis, die sich auf diese Formen gründet, so schon — in ihnen selbst tätig, produktiv; die Einbildungskraft ver-

schafft sich in ihnen eine Realität, indem sie einen Begriff des Verstandes sich versinnbildlicht (so wie Kant eine Versinnbildlichung der Kategorien in seiner Lehre vom Schematismus in Anspruch genommen hatte): dieser Begriff ist der der Verschiedenheit.

So sehr auch immer es zutrifft, daß Raum und Zeit ein Mannigfaltiges zugrunde liegen haben, das als solches ein Gegebenes und kein Hervorgebrachtes ist, so ist doch dieses Mannigfaltige nur als ein Verschiedenes möglich; der Verstand muß das Verschiedene überhaupt, die Verschiedenheit vorausgedacht haben, wenn er je zu den Bildern des Verschiedenen gelangen soll (Tr. 133 ff., W. 42 f.). Im Raume wird das Nebeneinander, in der Zeit das Nacheinander unterschieden und vereinigt: diese Tätigkeit, die selbst Raum und Zeit bedingt und möglich macht, geht dem Anschauen des Neben- und Nacheinander voraus. Zwar ist das Anschauen nicht selbst das Unterscheiden und Vereinigen, sondern es gibt dieser Tätigkeit nur die sinnlichen Bilder, die aus dem Verstande als solchem nicht hervorgehen, — aber ohne den Verstand wären die Bilder nicht einmal anschaubar. Das Nichtzuunterscheidende ist identisch. Raum und Zeit werden nur möglich, indem das Identische in ihnen unterschieden, das Unterschiedene in der Identität des Verstandes zusammengefaßt, synthetisiert wird. Wie der Verstand sich diese Bilder verschafft, oder wie zum Verstande die Einbildungs- oder Erdichtungskraft hinzutritt, ist unbegreiflich. Aber nur wenn die Einbildungskraft als das Vermögen betrachtet wird, das dem Verstande Bilder erzeugt, die seinen Begriffen (der Identität und Verschiedenheit) entsprechen, die Konstruktionen seiner Regeln sind, — nur wenn Raum und Zeit als Produkte dieser Einbildungskraft und nicht als vom Verstande abgetrennte, bloß sinnliche Formen aufgefaßt werden, läßt sich wenigstens ein Weg finden, auf dem die objektive Realität der mathematischen Erkenntnis begreiflich werden kann (Tr. 348). „Raum und Zeit", so darf Maimon

daher sagen, „sind sowohl Begriffe als Anschauungen, und die letztern setzen die erstern voraus“ (Tr. 18). Auch die Kontinuität und Unendlichkeit leitet Maimon aus den Begriffen von Raum und Zeit ab (Tr. 136, 139; W. 43) und geht darin, ebenso wie Reinhold, Fichte voraus.

Maimon unterscheidet sich in seiner Lehre von Raum und Zeit dadurch von Kant, daß er die Wurzel der Sinnlichkeitsformen im Verstande sucht (in den Reflexionsbegriffen der Identität oder Einerleiheit und der Verschiedenheit), und die Anschauungen des Raumes und der Zeit durch Schematisierung dieser Begriffe entstehen läßt. Er erweitert damit die Rolle, welche die produktive Einbildungskraft spielt. Während Kant diese Funktion nur einführt, um die kategorialen Verstandesbegriffe in Anschauungen des durch sie in Raum und Zeit Geordneten (in Schemata) zu verwandeln, entdeckt Maimon, daß Raum und Zeit schon selbst solche Schemata sind, daß mithin auch ihnen Begriffe, Denkverhältnisse zugrunde liegen, die durch die Einbildungskraft zu bestimmbaren Anschauungen werden. Die von Kant getroffene Unterscheidung, wonach die Sinnlichkeitsformen im Gegensatze zu den Verstandesbegriffen auf der spezifisch menschlichen Rezeptivität beruhen, erfährt dadurch eine wichtige Umbildung. Da Raum und Zeit ebenfalls im Verstande gegründet, ohne Verstand nicht nur undenkbar, sondern auch unanschaubar sind, so wird zum wenigsten die Absolutheit jenes Gegensatzes aufgehoben. Raum und Zeit sind, wie Leibniz gesagt hat [1]), Bilder von Verhältnissen, die für die Dinge selbst und nicht nur für das Subjekt Gültigkeit haben, wenn sie auch als Bilder diese Verhältnisse nicht so bestimmen, wie sie an sich, d. h. für den unendlichen Verstand bestimmt sind, sondern bloß als phaenomena, aber — bene fundata (Tr. 179ff., 424ff.).

Maimon geht jedoch noch einen Schritt weiter. Er weist darauf hin, daß auch die Kategorien erst durch die Versinn-

1) Maimon beruft sich ausdrücklich auf ihn (Tr. 133).

bildlichung zu Kategorien werden, oder daß die reine, logische Form erst in ihrer Anwendung auf bestimmte Gegenstände die Funktion der Kategorie erhält. Die Form der hypothetischen Urteile z. B., die besagt, daß ein b notwendig gesetzt werden muß, wenn ein a gesetzt ist, wird zur Kategorie der Ursächlichkeit erst, wenn das a als ein nicht nur durch seine in der Form der hypothetischen Urteile gedachte Beziehung zu b, sondern als ein noch anderweitig, „durch etwas anderes" (Tr. 23), bestimmtes Objekt gedacht, d. h. wenn es durch Anschauung zu diesem bestimmten Objekte wird. So wie Raum und Zeit erst durch Anwendung (Verbildlichung, Versinnlichung) zu Anschauungen werden, so auch die Kategorien erst durch solche Anwendung zu Kategorien. Heißt das nicht, daß auch die Kategorien zu ihrer Entstehung der produktiven Einbildungskraft bedürfen, daß sie nur zugleich mit den Objekten entstehen, auf die sie „angewandt" werden? Maimon zieht diesen Schluß nicht; erst Fichte wird ihn ziehen und dadurch das Problem der transzendentalen Deduktion in seiner tieferen Bedeutung erfassen und einer neuen Lösung zuführen. Schon Maimon aber spricht ganz deutlich aus: „Ich glaube behaupten zu können, daß die Vorstellungen von Raum und Zeit mit den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien einerlei Grad der Realität haben" (Tr. 23). Die Spontaneität, die Produktivität wird damit vom Verstande auf die Einbildungskraft übertragen: sie allein, nicht der „reine" Verstand, ist eigentlich produktiv, weil sie nämlich zugleich rezeptiv ist. Der Verstand wird transzendentaler Verstand erst in der „Anwendung", d. h. aber als Einbildungskraft. So rückt diese als „das Mittelvermögen zwischen der Sinnlichkeit und dem Verstande" (W. 14, 40) in den Mittelpunkt der transzendentalen Logik[1]).

---

1) Vgl. Pr. 20: „Alle Begriffe der Mathematik werden von uns gedacht und zugleich als reelle Objekte durch Konstruk-

Maimon erkennt klar, daß die Synthesis, durch welche Erkenntnis zustandekommt (oder besser: in welcher Erkenntnis besteht) nicht eine Synthesis apriori, sondern die Synthesis des apriori und aposteriori ist oder die apriorische Synthesis des aposteriori: eben das „Anwenden" des apriori, welches allein durch das „Erdichtungsvermögen" möglich wird. Maimon sieht, daß nur durch die Verbindung der Tätigkeit und des Leidens Bewußtsein erzeugt wird, oder (was dasselbe besagt) daß Bewußtsein immer eine bestimmte (insofern leidende, rezeptive) Tätigkeit ist. Einige Sätze, die diese Einsicht deutlich machen und zugleich auf den Fortgang, den die Spekulation in Fichte nehmen wird, ein helles Licht werfen, mögen dafür zum Zeugnis dienen. „Das Bewußtsein entsteht durch eine Tätigkeit des Denkvermögens [1]). Bei Aufnahme der einzelnen sinnlichen Vorstellungen aber verhält sich dieses Vermögen bloß leidend. Wenn ich sage: ich bin mir etwas bewußt, so verstehe ich nicht unter diesem Etwas dasjenige, was außer dem Bewußtsein ist, welches sich widerspricht; sondern bloß die bestimmte Art des Bewußtseins, d. h. der Handlung selbst" (Tr. 29f.)[2]). Maimon arbeitet weiterhin Fichte dadurch vor, daß er (wie Reinhold) lehrt, das Denken (insofern es erkennt, d. h. auf produktiver Einbildungskraft beruht) lasse den Gegenstand entstehen, die Anschauung aber richte sich auf den entstandenen Gegenstand als entstandenen: „das Anschauungsvermögen . . . muß sich daher seine Objekte nicht entstehend, sondern als schon entstanden denken" (Tr. 34f.). Hieraus wird in der W.L. die Theorie hervorwachsen, daß die Objekte nichts anderes sind als Produkte einer ursprünglichen Tätigkeit des Ich, durch welche sie zu Anschauungen werden. Maimon

---

tion apriori dargestellt. Wir sind aber hierin Gott ähnlich."

1) Vgl. Tr. 417: „Daß aber zum Bewußtsein Tätigkeit erfordert werde, habe ich schon verschiedentlich gezeigt."

2) Von mir gesperrt.

durchbricht durch diese Einsichten im Prinzip die Auffassung der Deduktion als einer transzendentalen Subsumtion (obwohl er andererseits bei ihr stehen bleibt). So findet sich bei ihm der überraschende Satz: „Der Verstand unterwirft also nicht etwas aposteriori Gegebenes seinen Regeln apriori; er läßt es vielmehr diesen Regeln gemäß entstehen (welches, wie ich glaube, die einzige Art ist, die Frage: quid juris? auf eine völlig befriedigende Weise zu beantworten)" (Tr. 82)[1]. Hier verkündet Maimon geradezu das Programm der W.L. Es gibt also kaum einen besseren Zugang zum Verständnis der W.L. als das Studium der Maimonschen Transzendentalphilosophie.

Die Theorie der Differentiale.

In die geschilderten Gedankengänge der Maimonschen Erkenntnistheorie spielt ein bisher übergangenes Thema hinein: seine bekannte Lehre von den „Differentialen der Sinnlichkeit". Man wird dieser Lehre nicht unrecht tun, wenn man in ihr eher ein geistreiches Aperçu oder Gleichnis als die Lösung eines im System der Transzendentalphilosophie allerdings notwendig entstehenden und durch sie beglaubigten Problems erblickt. Kuntze hat den Nachweis geführt, daß die Theorie der Differentiale bei Maimon dazu dient, die Frage nach der Herkunft und Rechtfertigung des besonderen Inhalts der empirischen Dinge zu beantworten[2]. Die Aufgabe der Erkenntnis der Dinge wäre erst dann vollständig gelöst, wenn die Materie, das aposteriori Gegebene in ihnen, gänzlich bestimmt, d. h. in formale, begriffliche Verhältnisse übergeführt oder aus der Form, der Entstehungsregel heraus erzeugt werden könnte[3]; erst dann ließe sich auch die Anwendung der Kategorien

1) Von mir gesperrt.
2) A. a. O. 329 ff.
3) Siehe oben S. 335 f.

oder die Möglichkeit der Erfahrung befriedigend deduzieren. So wird die Materie zur „Verstandes-" und gleichzeitig die Form zur „Vernunftidee", denn jene Aufgabe ist unendlich. Der Ausdruck Differential soll sozusagen den transzendentalen Ort für die Lösung dieser Aufgabe angeben, indem er auf die Bewältigung einer ähnlichen, mathematischen Aufgabe hinweist und sie als Idee der Lösung auf die transzendentale überträgt.

Die Differentialrechnung dient dazu, das Kontinuum zu beherrschen, indem sie es mittelst der Fiktion unendlich kleiner Schritte arithmetisch überwindet [1]). Könnte das durch Empfindungsinhalte qualitativ bestimmte Kontinuum der empirischen Dingwelt ebenfalls aus unendlich kleinen Elementen zur Entstehung gebracht oder konstruiert werden, so wäre das ein Mittel, an die Stelle seiner bloßen Gegebenheit, die als solche eine starre Fixiertheit ist, vielmehr die Regel seiner Entstehung zu setzen. Der Verstand würde auf diese Weise des Gegebenen Herr werden, er würde es in gedachte Verhältnisse jener Elemente, jener qualitativen Differentiale umwandeln; er würde damit die Verstandes- und die Vernunftidee mit einem Schlage verwirklichen. Er würde die Erscheinungen vollständig, d. h. als Dinge an sich erkennen; er würde die Anschauung begrifflich machen, d. h. aber Vernunft, Verstand und Anschauung vereinigen. Daher darf Maimon mit Fug und Recht sagen: „Diese Differentiale der Objekte sind die sogenannten Noumena; die daraus entspringenden Objekte selbst aber sind die Phänomena" (Tr. 32). Cassirer bemängelt es an Maimons Ausführungen

1) Unter diesem Aspekte wird die Idee für Maimon zu einer Art von „Fiktion", wie er sie daher auch (in einer allerdings irreführenden und den Idealismus der kritischen Philosophie verfälschenden Weise) bezeichnet. Kantischer ist die an die Lehre der Marburger anklingende Definition, wonach er die Idee eine „Methode" nennt, „einen Uebergang . . . vom Begriffe eines Dinges zum Dinge selbst zu finden" (Tr. 365).

in der Transzendentalphilosophie als Unklarheit, daß die Differentiale „auf der einen Seite" „aufs bestimmteste als »Vernunftideen« charakterisiert [werden], die in der Anschauung keine adäquate Darstellung zulassen", während sie auf der anderen Seite „wieder unmittelbar an die Sinnlichkeit geknüpft, ja aus ihr abgeleitet werden zu sollen" scheinen, so daß der „Anschein" entsteht, „als wenn hier die drei großen Hauptbezirke der Erkenntnis, in deren scharfer und genauer Trennung die K. d. r. V. ihre wesentliche Aufgabe erblickt, wiederum unterschiedslos ineinander flössen" [1]). Aber darin ist vielmehr gerade Maimons Verdienst und sein Anteil an der Fortbildung der kritischen Philosophie zu erblicken, daß er diese „scharfe und genaue Trennung" allerdings wieder verflüssigt, um die Einheit der Erkenntnis begreiflich zu machen; daß er den siegreichen Nachweis führt, diese Trennung könne (unbeschadet ihrer „Schärfe"!) keine endgültige sein, daß er den Anfang damit macht, die Idee als einen schon im Gebiete der transzendentalen Aesthetik und Analytik wirksamen und unerläßlichen Erkenntnisfaktor zu ermitteln. Maimon versucht mit seiner Theorie dem Problem gerecht zu werden, das in der theoretischen W.L. zum grundlegenden wird, — dem Probleme: wie entsteht das synthetische Bewußtsein des Gegebenen, wie läßt es sich als Produkt „einer Tätigkeit des Denkvermögens" begreifen?

Freilich: die Maimonsche Theorie ist nicht mehr als ein mathematisches Gleichnis, was ihr Urheber übrigens selbst recht gut weiß, und worüber hinausgegangen zu sein er sich keineswegs schmeichelt [2]). Auf die Unbegreiflichkeit dieses nur gleichnisartig verständlich zu machenden Verfahrens

1) Erkenntnisproblem III, 100.

2) So redet er einmal von der „dunklen Weise", auf die der Verstand aus den Verhältnissen der Differentiale verschiedene Qualitäten herausbringe (Tr. 355). Er fühlt selbst, daß er nur einen Wink und nicht mehr gibt: „Weiter kann ich mich über diese Materie nicht erklären" (Tr. 356).

des Verstandes gründet sich die Maimonsche Skepsis. Entscheidend für die Entwicklung des deutschen Idealismus aber bleibt die von Maimon prinzipiell und programmatisch aufgestellte Behauptung, die in seiner Differentialen-Theorie (freilich nicht zufällig!) eine mathematische Gestalt annimmt, daß letzthin alles Gegebene aus einer Tätigkeit zu erklären sei, durch die erst das Bewußtsein von ihm entsteht [1]).

Der Satz der Bestimmbarkeit.

Der Vorzug, den das mathematische Erkennen vor dem empirischen besitzt, ist der, daß die mathematischen Objekte in der Anschauung konstruiert werden können, daß die Synthesis von Urteilssubjekt und Urteilsprädikat durch eine Handlung hervorgebracht und so ihrer Notwendigkeit nach einsichtig gemacht werden kann. Zwar bleibt auch dabei ein Rest von Unbegreiflichkeit zurück, zwar vermag auch die mathematische Konstruktion nicht jene unbedingte, apodiktische Wahrheit zu erzeugen, die allein den aus dem Satze des Widerspruchs folgenden (analytischen) Erkenntnissen eignet; denn in aller Konstruktion bleibt immer ein über den Begriff des zu Konstruierenden überschießendes Moment, so daß sie (wie die Erfahrung) als ein progressus in

1) Merkwürdig ist es, daß ein so unmathematisch gerichteter Philosoph wie Henri Bergson in unseren Tagen, wahrscheinlich ohne alle Kenntnis der Maimonschen Gedanken, die Aufgabe der Metaphysik dahin bestimmt, „qualitative Differenzierungen und Integrierungen auszuführen", wobei er allerdings den mathematischen Sinn dieser Worte „im voraus mildert". Das Denkmotiv ist dabei genau dasselbe wie bei Maimon und später bei Fichte. „Es ist . . . natürlich" sagt er, „daß die Metaphysik die schöpferische Idee unserer Mathematik übernimmt [nämlich: „dem Fert gen das Werdende zu substituieren"], um sie auf alle Qualitäten, d. h. auf die Realität im allgemeinen, auszudehnen". (Einführung in die Metaphysik, deutsch bei Diederichs 1909, 44 f.). Vgl. auch Rickert, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, [5] 1921, 133 ff. Zur geschichtlichen Wirkung der Theorie s. Kuntze, 338 f.

infinitum angesehen werden muß (vgl. hierzu bes. W. 170 ff.). Dennoch genießt die mathematische (insbes. geometrische) Erkenntnis vor der naturwissenschaftlichen den Vorzug, daß durch die Konstruktion ihre Sätze anschauungsnotwendig und die angeschauten Objekte regelgemäß werden.

Die Verbindung der Merkmale in einem empirischen Dinge, z. B. dem Golde (seine spezifische Schwere, seine Gelbheit usw.), ist zufällig und kann nur durch eine nie zu erschöpfende Induktion festgestellt werden; die Verbindung der Merkmale in einem Objekte der Geometrie aber nähert sich für unsere Erkenntnis dem analytischen Urteile, in dessen Subjektsbegriffe das Prädikat enthalten gedacht wird. Es scheint zum „Begriffe" eines „Dreiseits" zu gehören, daß es nicht nur drei Seiten, sondern auch drei Ecken hat; denn wir können in der Anschauung kein Dreiseit entstehen lassen, ohne daß uns zugleich ein Dreieck entstände. So scheint es auch zum „Begriffe" des Dreiecks zu gehören, daß es gleichseitig, rechtwinklig usw. sein kann: Gattung und Art, das Allgemeine und das Besondere sind hier nicht nur empirisch, aber sie sind auch nicht nur analytisch, nicht formallogisch verbunden (so daß es etwa widerspruchsvoll wäre, die Gleichseitigkeit usw. vom Begriffe des Dreiecks auszuschließen), sondern synthetisch — und dennoch notwendig (wenigstens subjektiv für das Anschauungsvermögen). So kommt dem „Begriffe" der kürzesten Linie zwischen zwei Punkten das in der Anschauung gefundene Merkmal der Geradheit zu; die Geradheit ist eine Eigenschaft, die nicht willkürlich dem Begriffe einer Linie überhaupt und dem der kürzesten insbesondere beigelegt wird, sondern aus einem objektiven Grunde. Welches ist dieser Grund, diese synthetische, reelle Notwendigkeit? Diese Frage ist es, die Maimon sich vorlegt, und die er für den eigentlichen Kern der Frage nach der Möglichkeit synthetischer Erkenntnis apriori (im Sinne Kants) erklärt. Die von Kant gegebene Antwort: weil die Form der Anschauung selbst apriori ist,

d. h. vor aller Erkenntnis empirischer Raum-Zeit-Dinge vorhergeht, als deren Bedingung, reicht offenbar nicht hin, denn sie kann zwar die mögliche Anwendung der Mathematik auf diese Dinge (unter den von Maimon geäußerten skeptischen Vorbehalten) allenfalls begreiflich machen, nicht aber die in den mathematischen Sätzen vollzogene Synthesis selbst; denn nicht die Apriorität dieser Synthesis (ihre Unabhängigkeit von empirischen Gegebenheiten, ihre Geltung vor aller Erfahrung) bildet das wahre Problem, sondern die Synthesis selbst und ihre Geltung. Nach der „objektiven Möglichkeit einer Synthesis überhaupt" fragt Maimon (Tr. 85), und es ist als ein entschiedenes Verdienst zu betrachten, daß er diese Frage so prinzipiell wie möglich gestellt hat [1]).

Wie ist eine Aussage, eine Prädikation, ein Urteil, das einem Allgemeinen irgendein besonderes Merkmal zuspricht, möglich, — wie kann ein solches Urteil Objektivität besitzen, wenn das Besondere nicht im Allgemeinen enthalten ist? Was verbindet das Allgemeine und das Besondere — nicht nur im urteilenden Bewußtsein, sondern — objektiv miteinander? Was gibt uns ein Recht zu solcher Verbindung, worauf gründet sich ihre Dignität? Es ist die Kantische Frage nach der Möglichkeit der synthetischen Urteile apriori. Kant hatte sie hinsichtlich der Mathematik ebenso wie hinsichtlich der reinen Naturwissenschaft mit dem Hinweise darauf beantwortet, daß beide Erfahrung möglich machen. Maimon sieht aber hier von der Beziehung auf die Erfahrung ganz ab. Es handelt sich für ihn gar nicht darum, wie die Anwendung der Mathematik auf empirische Gegenstände, sondern allein darum, wie die mathematische Erkenntnis selbst möglich ist, worauf sie ihren Erkenntnisanspruch stützt. Für Kant besteht der Erkenntnischarakter der Mathematik geradezu in ihrer An-

1) Vgl. oben S. 341.

wendbarkeit (B. 147, 195 f.; IV. 283 ff.); reine Mathematik ist danach objektiv gültig, weil alle empirischen Gegenstände die reinen Sinnlichkeitsformen zu ihrer Voraussetzung apriori haben. Diese Auskunft kann Maimon nicht befriedigen, weil er die Gültigkeit der mathematischen Erkenntnis im Gegensatze zur empirischen, die er bezweifelt, erweisen will.

Man muß den Radikalismus der Maimonschen Frage verstehen, um ihre Bedeutung würdigen zu können. Was macht eine Synthesis objektiv? Die Antwort: die Verknüpfung von Urteilssubjekt und Urteilsprädikat im Objekt selbst, ist sowenig für die mathematischen wie für die empirischen Objekte gestattet; denn woher wissen wir, wie Subjekt und Prädikat im Objekte verknüpft sind? Doch eben nur durch die Synthesis! An ihr und an ihr allein haben wir ja das Objekt! — Warum dürfen wir die Gleichseitigkeit vom Dreiecke aussagen, was ist der objektive Grund der möglichen subjektiven Synthesis von Dreieck und Gleichseitigkeit? Maimon erteilt darauf eine zunächst wenig einleuchtende Antwort. Er sagt nämlich (Tr. 84 ff. u. ö.), eine objektive Synthesis verdanke ihre Möglichkeit dem Umstande, daß in ihr das Subjekt oder das Bestimmbare abgetrennt von dem Prädikate oder der Bestimmung gedacht werden könne, nicht aber umgekehrt. Diese These nennt Maimon das „Gesetz des Bestimmbaren und der Bestimmung" (Tr. 21 u. ö.), oder auch den „Satz der Bestimmbarkeit". Der Sinn dieser Grundthese erhellt sich, wenn man sich erinnert, daß für Maimon der Grund der Objektivität synthetischer Urteile darin liegt, daß sie im unendlichen Verstande „analytische" Urteile sind, d. h. daß für jenen das Prädikat im Subjekte enthalten ist oder aus ihm mit Notwendigkeit folgt (Tr. 87). Unser Verstand ist nicht der unendliche; die Objektivität unserer synthetischen Urteile kann daher nur dadurch gewährleistet werden, daß an die Stelle jenes „notwendigen Folgens" eine Beziehung tritt, die geeignet ist, diese Notwendigkeit zu ersetzen: diese Beziehung ist die im Satze der Bestimmbar-

keit ausgedrückte. Für den unendlichen Verstand folgen aus dem Begriffe des Dreiecks seine möglichen Prädikate (Gleichseitigkeit, Rechtwinkligkeit usw.); für uns folgen sie zwar nicht aus dem Begriffe, aber die notwendige Verknüpfung zeigt sich uns dadurch an, daß der Begriff, von dem etwas ausgesagt wird, auch ohne das Prädikat gedacht werden kann, dieses dagegen unselbständig ist und nur dazu dient, das Subjekt zu bestimmen: nur als das Bestimmende eines Bestimmbaren zum Inhalte des Bewußtseins wird. Jedes bestimmte Dreieck ist gleichseitig oder ungleichseitig usw., aber das Dreieck „an sich" ist weder gleichseitig noch ungleichseitig, sondern wird durch diese Prädikate bestimmt.

Diese Theorie ist sowohl systematisch als historisch von größter Bedeutung; an die Stelle der „transzendentalen Subsumtion" setzt sie (wenigstens für die mathematische Erkenntnis, da nur in ihr der Satz der Bestimmbarkeit für uns aktuell werden kann) den Akt des Bestimmens als transzendentalen Grund der Synthesis. Fichte wird den Satz der Bestimmbarkeit auf das Verhältnis des Ich und Nicht-Ich überhaupt anwenden und ihm dadurch eine spekulative Tiefe und Weite geben, die bei der Darstellung der W.L. deutlich werden wird. Schon bei Maimon schwingt das spekulative Motiv mit. Das Verhältnis des Bestimmbaren und der Bestimmung beruht nämlich in letzter Linie auf dem von Substanz und Akzidenz (vgl. z. B. Tr. 95, 185, 259); dieses verleiht ihm transzendentale (reelle, ontologische) Bedeutung [1]). Man erkennt unschwer die berühmten Definitionen Spinozas in den Begriffen Selbständigkeit des Bestimmbaren und Unselbständigkeit der Bestimmung wieder. Da die Substanz Spinozas aber im deutschen Idealismus zum Ich werden wird [2]), so läßt sich daran das Gewicht

1) Einen Abschnitt seiner Transzendentalphilosophie nennt Maimon geradezu: „Meine Ontologie" (Tr. 239 ff.).

2) Fichte I, 100, 120 ff. Schelling I, 171. Hegel II, 14; VI, 109.

ermessen, das Maimons Wiederaufnahme des Grundgedankens der Ethik Spinozas besitzt [1]). Die Frage, die Maimon stellt: wie kann das Bestimmbare bestimmt werden, wird in der W.L. wiederkehren als die Aufgabe, zu erklären, wie das Ich sich als durch das Nicht-Ich bestimmt setzen könne. Die Lösung dieser Aufgabe wird Fichtes Deduktion der „Möglichkeit der Erfahrung" sein. Das Ich muß sich als durch das Nicht-Ich bestimmt setzen, weil es nur dadurch die ursprüngliche, im absoluten Ich liegende Aufgabe: sich selbst zu setzen, auf theoretischem Wege zu lösen vermag. Die Möglichkeit der Erfahrung wird damit auf die Bestimmbarkeit des Ich und diese auf seine ursprüngliche Absolutheit (auf den „unendlichen Verstand" Maimons) zurückgeführt.

Drei Momente aber sind es, durch die Fichte sich von Maimon unterscheidet, und durch die er ihn weit überragt: die Systematik des Denkens, die Verbindung des theoretischen und des praktischen Prinzips und die Erkenntnis, daß der Widerspruch im Begriffe des unendlichen Verstandes grundlegend für die philosophische Methode werden muß, die sich dadurch zur dialektischen gestaltet. Die in Maimons Satz der Bestimmbarkeit zutage tretende Bevorzugung der Substanzrelation vor derjenigen der Kausalität wird in Fichtes W.L. in ihrer ganzen Tragweite sichtbar werden. Die höchste theoretische Synthesis, zu der das Ich in ihr aufsteigt, um sich durch das Nicht-Ich bestimmt zu denken, wird die der Substantialität sein; und Fichtes Deduktion dieser Synthesis wird in dem Begriff der Bestimmbarkeit des Ich als einer praktischen Aufgabe gipfeln [2]).

---

1) Maimon selbst hat erklärt, daß er in seiner Transzendentalphilosophie „die Vereinigung der Kantischen Philosophie mit dem Spinozismo versucht" habe. Vgl. Kuntze, 340. Siehe auch Kant, XI, 50.

2) Fichte I, 201: „Bestimmte Bestimmbarkeit ist die Totalität, die wir suchten, und eine solche nennt man eine Substanz." Vgl. ebda., 210 ff., wo diese Bestimmbarkeit als „Aufgabe der Bestim-

IV. Vernunftkritik und Wissenschaftslehre.

Der spekulative Primat der praktischen Vernunft.

„Wenn die Wissenschaftslehre gefragt werden sollte: wie sind denn nun die Dinge an sich beschaffen? so könnte sie nicht anders antworten als: so, wie wir sie machen sollen" (I, 286). Dieser Ausspruch, der als Motto über die Fichtesche Philosophie gesetzt werden kann, legt ihren innersten Kern bloß. Fichte will die Kantische Ethik zur Grundlage und zur Krone des philosophischen Systems machen, er will sie zum System erweitern. Sein gesamtes Denken ist nicht mehr naiv und bewußtlos ethisch, sondern planmäßig und vorsätzlich. Während bei Kant der Primat des Praktischen keine spekulativ theoretischen Folgen hat und haben soll, macht Fichte ihn zum Prinzip der Philosophie; — er macht ihn zum Primat des ethischen Denkens in der Philosophie. Kant versteht unter dem Theoretischen entweder die wissenschaftliche Erfahrung (einschl. der „reinen" Disziplinen Mathematik und reine Naturwissenschaft) oder die transzendentale Logik dieser Wissenschaften (die Erkenntnistheorie), — er reflektiert dagegen nicht darauf, daß die Philosophie in allen ihren Teilen selbst ein einheitliches spekulativ-theoretisches Gebilde ist. Fichte wird sich der Einheit der Philosophie bewußt; und zwar sieht er die Aufgabe des Systems im wesentlichen darin, theoretische und praktische Philosophie unter einen einheitlichen Gesichtspunkt zu stellen.

Bei Kant herrscht hinsichtlich der theoretischen Philosophie der unbedingte Primat der theoretischen Vernunft.

---

mung" bestimmt wird. Kuntze, der sonst den Einflüssen, die von Maimon stammen, bei Fichte sehr genau nachgeht, hat auf diese zentralen Stellen der W.L. nicht hingewiesen.

Daß die einige spekulative Vernunft, die eine und dieselbe ist, ob sie sich in theoretischer oder in praktischer Hinsicht selbst erkennt und kritisiert, alle ihre Erkenntnisse als ein einziges System entwickeln müsse, — dies schwebt Kant zwar stets als höchstes Ideal vor Augen, aber er gelangt nicht dazu, dieses System auszuführen, und es bleibt zweifelhaft, ob er seine Ausführung für möglich hält. Da er einen so schroffen Unterschied zwischen dem theoretischen und dem praktischen Gebrauche der Vernunft macht, da er nur mit Hilfe dieser Unterscheidung die theoretisch verabschiedete Verstandesmetaphysik wieder zu Ehren einsetzen kann, und da ohne diese Wiedereinsetzung die höchsten Probleme der Spekulation bei ihm ohne alle Lösung blieben, so wird man urteilen müssen, daß Kant nicht bis zur Einsicht in die spekulative Einheit aller Vernunfterkenntnis, bis zur systematischen Vollendung seiner Transzendentalphilosophie aus einem seinem Standpunkte dauernd anhaftenden Mangel hat kommen können, — daß er sich den Weg zum höchsten Ziele selbst versperrte. Fichte bahnt sich diesen Weg; er räumt die Hindernisse hinweg und verschafft sich die Freiheit, auf dem durch Kant eroberten Boden und in der durch ihn gewiesenen Richtung fortzugehen und ein Bauwerk zu errichten, das von vornherein die Ergebnisse des Kantischen Denkens zusammenfaßt, ohne dem gebliebenen Fremdkörper noch ein weiteres Daseinsrecht zu vergönnen. Insbesondere wirft er die künstliche Fessel der „nur praktischen" Erkenntnis, der „nur im praktischen Gebrauche" verstatteten Erweiterung der spekulativen Vernunft entschlossen ab. Er sieht ein, daß alle spekulative Erkenntnis dasselbe letzte Ziel verfolgt, aus derselben Urquelle entspringt und daher von gleicher Dignität für das philosophische Wissen ist. Er durchschaut die Idee eines dem praktischen überlegenen theoretischen Erkennens mit klarem Bewußtsein als Chimäre, indem er die gemeinsame Wurzel beider bloßlegt und aus ihr die gemeinsame Einschränkung

beider begreift. Er macht damit der „Philosophie des Nicht-Unmöglichen", des bloß Denkbaren ein Ende.

Was die reine praktische Vernunft, indem sie ethisch über sich reflektiert, als notwendig in sich gegründet postuliert, hat denselben spekulativen und in diesem Sinne theoretischen Wahrheitswert wie irgendeine Idee der rein theoretischen Vernunft und muß daher auf dieselbe Stufe gestellt werden. Die Ideenlehre muß zur gemeinsamen höchsten Spitze sowohl der theoretischen als der praktischen Philosophie gemacht und von ihr aus die Zweiheit der Stämme des ganzen Vernunftvermögens begriffen werden. Dadurch wird sich der Grundgedanke der Kritik, der Gedanke der Selbstbegrenzung des Erkennens, ohne verloren zu werden, wandeln. Die Grenzlinie ist nicht so zu ziehen, wie Kant es getan hat; sie ist nicht schon durch die Kritik des theoretischen Vermögens im engeren Sinne festzulegen, so daß nachher die Kritik des praktischen an ihr nichts mehr ändert, sondern sie nur in „praktischer Absicht" überschreiten kann, — sie ist vielmehr als eine Grenze der spekulativen Reflexion überhaupt zu bestimmen. Für Kant bleibt der Gesichtspunkt maßgebend, die Verstandesmetaphysik in die ihr gezogenen Schranken zu bannen und ihr den ihr allenfalls zuzubilligenden, allein von der praktischen Vernunft in praktischem Interesse einzuräumenden Platz zu sichern. Die an der Verstandesmetaphysik geübte Kritik gilt ihm zugleich als am spekulativen Vermögen überhaupt geübt. Daß sich dieses Vermögen selbst erweitert, indem es im sittlichen Gebiete das autonome Vernunftgesetz und die daraus folgenden Postulate entdeckt, bleibt Kant verborgen, weil er auf den Begriff des ethisch-spekulativen Erkennens nicht reflektiert und nicht innewird, daß auch dieses Erkennen ein spekulatives ist, daß daher die Grenzen des gesamten Erkenntnisvermögens sich erst unter Hinzuziehung des ethisch-spekulativen bestimmen lassen.

Nachdem die Kritik in Kant ihrer negativen Aufgabe,

die Verstandesmetaphysik zu zerstören, sich entledigt hat (woran von keinem der großen Nachfolger mehr gerüttelt wird), tritt dieses ihr so wesentliche Stück überhaupt hinter den positiven, aus der Idee der Transzendentalphilosophie erwachsenden spekulativen Problemen an Bedeutung zurück; damit büßt auch das Wort „Kritik" seine hervorragende Stellung ein und dient nicht mehr zur Bezeichnung des durch Kant erweckten Neuen. Fast unmerklich verschiebt sich das Problem der Grenzen in das der Selbsterkenntnis der Vernunft. Zwar hält Fichte durchaus daran fest, daß diese Selbsterkenntnis ihre Grenzen habe — vielmehr wird erst durch ihn die Erkenntnisgrenze zur Grenze der Selbsterkenntnis —, aber in den Vordergrund rückt bei ihm das Interesse, die spekulative Vernunft ethisch zu erweitern, den von Kant begangenen Fehler zu tilgen und den „praktischen Gebrauch" in einen philosophischen zu verwandeln oder als philosophischen in seine vollen Rechte einzusetzen. Kant bleibt sozusagen das Phantom einer metaphysischen Erkenntnis durch den Verstand immer vor Augen; er richtet danach sein kritisches Verfahren und bemißt das Erlaubte und Unerlaubte. Fichte erst läßt sich von dem trügerischen Scheine dieses Phantoms nicht mehr blenden, für ihn müssen daher die Maße andere werden.

Kants Gebäude ruht auf dem Grunde der Ueberzeugung, daß, wenn unsere Vernunft zur absoluten Erkenntnis gelangen könnte, sich ihr eine Welt von Dingen an sich theoretisch greifbar enthüllen müsse, so wie uns jetzt nur eine Welt von Erscheinungen offen ist. Wie aber, wenn das, was sich uns dann erschlösse, mehr dem „Gegenstande" der über sich reflektierenden Vernunft, ihr selbst also gliche, als dem Gegenstande der theoretischen, des Verstandes? Wenn die uns versagte Erkenntnis gar nicht eine rein theoretische wäre, sondern eine vollkommen zu Ende geführte ethisch-spekulative? Würde die absolut erkennende Vernunft dann aufhören eine praktisch er-

kennende zu sein? Und wenn dieses unannehmbar ist, — wie ist die Idee einer absolut erkennenden praktischen Vernunft zu denken? Man sieht: sobald das Vorurteil der Dinge an sich verschwindet, wird die dogmatische Vorstellung von dem Primate der im engeren Sinne theoretischen Vernunft auf ihrem eigenen Gebiete zweifelhaft; damit gerät aber auch die Lehre von den Erscheinungen in eine gänzlich neue Beleuchtung. Das Verhältnis von Erscheinungswelt und Ich muß in einer vertieften Selbstbesinnung der Vernunft auf eine Grundlage gestellt werden, die den Erkenntnisansprüchen der reinen praktischen Vernunft in ihrem spekulativen Gebrauche gerecht wird. Dies ist es, was Fichte sich zum Bewußtsein bringt und ins Werk zu setzen unternimmt. Deutlicher als irgendeiner der Kantianer, die bis dahin versucht hatten, die Transzendentalphilosophie zu verbessern, sieht er, wo der Einheitspunkt des kritischen Denkens zu suchen ist, und welche Aufgabe entsteht, sobald er gefunden ist. Es ist nicht nur die von dem sittlichen Pathos der Kantischen Schriften hingerissene, ganz aufs praktische Handeln gestellte, tatendurstige, sittliche Persönlichkeit des Mannes, sondern es ist eine in der Kantischen Problemfassung und -lösung selbst angelegte und aus ihrem Durchdenken mit Notwendigkeit entstehende Entwicklungslinie, die Fichtes Spekulation bestimmt.

Vorbedingung für die Befreiung des Denkens von den bei Kant noch einengenden dogmatischen Ketten aber ist die Reflexion auf die philosophische Tätigkeit selbst: die Erkenntnis, daß es sich bei dem „kritischen Geschäfte" im Grunde um die Selbsterkenntnis des theoretisch und praktisch sich betätigenden Ich handelt [1]). Diese Re-

1) Daher ist es bezeichnend, daß Fichtes erste selbständige Schrift (Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, 1794) sich mit der logischen Reflexion auf das philosophische System beschäftigt. An Reinhold schreibt Fichte, daß Kant „überhaupt zu wenig über sein Philosophieren selbst philosophiert zu haben scheint"

flexion allein kann der Philosophie Einheit geben und für die systematische Zusammenfassung ihrer Teile Gewähr leisten. Wenn Fichte von der Ethik her zur Einsicht in die innere Einheit des spekulativen Denkens überhaupt gelangt (statt sie durch eine Fortführung der transzendentalen zur spekulativen Logik auf dem oben (S. 139 ff.) angedeuteten Wege zu gewinnen), so spricht dabei neben der Rolle, die in Kants eigenem Gebäude die ethische Weltanschauung spielt, und die dem Nachfolger die von Fichte zunächst eingeschlagene Richtung gleichsam vorschreibt, noch ein anderes Motiv mit, — das allerdings seinerseits wieder in innigstem Zusammenhange mit dem kritischen Grundgedanken steht, und auf dem die Verkettung der ethischen Weltanschauung mit der Kopernikanischen Verlegung des philosophischen Schwerpunktes aus der Welt ins Ich beruht. Indem in Fichte dieses Motiv wirksam wird, gelingt es ihm, das von Kant tatsächlich geübte Verfahren ins Bewußtsein zu heben, und zu entdecken, daß die Logik der kritischen Philosophie die der ethischen Selbstbesinnung innewohnende Logik ist, daß schon die Kantische Erkenntnistheorie von dem spekulativen Primate der Ethik beherrscht wird.

Es ist eine besondere Eigentümlichkeit der praktischen Philosophie, die es verständlich macht, daß die Reflexion des Denkens über sich selbst in ihr am ehesten beginnt, wie auch, daß die Kantische Philosophie überhaupt in ihrer Tiefe von dem ethischen Denken beherrscht wird. Diese Philosophie ist ihrem Wesen nach Selbstbesinnung, Reflexion des Bewußtseins über sich selbst. Wenn in ihr bis zur Reflexion des Denkens über sich selbst fortgegangen wird, so heißt das nichts anderes als das Prinzip der Reflexion auf die Reflexion noch einmal anwenden, sich auf das Wesen der Selbstbesinnung besinnen. Nun wird aber in der Ethik eine solche Reflexion in der zweiten Potenz

(L. u. B.[2] II, 238). Schelling sagt einmal: „Die W.L. ist nicht die Philosophie selbst, sondern Philosophie über Philosophie." (IV, 85.)

schon geübt, ehe noch die Besinnung auf das Denken einsetzt, die daher eine Reflexion in der dritten Potenz darstellt. Das sittliche Bewußtsein ist Selbstbewußtsein; es ist nicht, wie der Verstand, ein Bewußtsein vom Gegenstande, sondern es ist ein sich auf sich beziehendes, ein auf sich zurückgehendes, in sich reflektiertes Bewußtsein. Der sittliche Wille hat sich selbst zum Gegenstande seines Willens: er will als sittlicher nicht heteronom, d. h. nicht irgendeinen ihm äußerlichen Willensinhalt, sondern er will autonom, er ist sich selbst Gesetz, er will sich selbst. Das sittliche Bewußtsein reflektiert schon „im Leben" (d. h. vor der philosophischen Reflexion) über sich selbst; es macht im Gewissen sich selbst zum Gegenstande sittlicher Beurteilung. Sittliches Tun ist nicht möglich ohne Selbstbewußtsein, ohne Bewußtsein von der Uebereinstimmung des tätigen Willens mit sich selbst als sittlichem, ohne das stille Selbstgespräch, in dem diese Uebereinstimmung oder Nicht-Uebereinstimmung festgestellt wird. Schon vor der ethischen gibt es so eine praktische, untheoretische, sittliche Selbstbesinnung in dem Bewußtsein, welches Kant die „gemeine Menschenvernunft" zu nennen pflegt. Indem die Ethik diese sittliche Reflexion sich zum Bewußtsein bringt, indem sie im Begriffe der Autonomie das Wesen des sittlichen Selbstbewußtseins herausstellt, erhebt sie die sittliche Reflexion des Lebens zur theoretischen: die theoretische (nämlich ethische) Reflexion baut sich über die unmittelbar praktische des Lebens; das sittliche Selbstbewußtsein wird sich seiner selbst in der theoretischen Reflexion noch einmal bewußt. Wenn Reflexion überhaupt das Kennzeichen des sittlichen Bewußtseins ist, so muß die philosophische Reflexion eine Art von Transposition des sittlichen Bewußtseins zum theoretischen, ethischen bedeuten: es ist das sittliche Bewußtsein, das zum philosophischen wird, indem es die praktische Reflexion des Lebens zur begrifflich-prinzipiellen erhebt; oder: die Transzenden-

talphilosophie ist das zur Philosophie gewordene sittliche Bewußtsein selbst [1]).

Die Philosophie erhebt aber nicht nur die praktische Reflexion des Lebens zur theoretischen, sondern indem sie so zur Reflexion in der zweiten Potenz aufsteigt, erweitert sie zugleich das sich seiner selbst in ihr bewußt werdende Bewußtsein über das praktisch-sittliche, über die wollende Vernunft hinaus; sie reflektiert vor allem auch auf das im Erfahrungserkennen sich betätigende, in dieser Betätigung aber nicht auf sich zurückbezogene Bewußtsein. Da es die ursprünglich sittliche Reflexion ist, welche, zur theoretischen erhoben, sich auch auf die nicht-sittlichen Gebiete des Lebens erstreckt, so muß diese theoretisch gewordene Reflexion ihr eigenes Wesen dort am ehesten entdecken, woher sie in Wahrheit stammt: im sittlichen Gebiete, über das sie ethisch reflektiert; oder sie muß sich selbst als wesentlich ethische Reflexion, das über sich selbst reflektierende Bewußtsein als wesentlich sittliches begreifen. Dazu kommt noch, daß bei Kant die sittliche Vernunft des Lebens nicht streng unterschieden wird von der über sich ethisch reflektierenden Vernunft, daß beide ineinander schillern, — daß bei ihm keine Klarheit darüber herrscht, ob die gemeine sittliche Menschenvernunft, oder ob die über sich ethisch reflektierende praktische Vernunft (das ethisch-spekulative Denken) die Ideen Gott und Unsterblichkeit postuliert. Die ethische Reflexion scheint bei dem Uebergange vom Standpunkte des sittlichen Lebens zu dem der Philosophie sittliche Reflexion, Reflexion des sittlichen Bewußtseins zu bleiben, wenn sie sich auch zur sich begreifenden, sich begrifflich erfassenden, spekulierenden vertieft. So liegt es nahe, die Wurzel des Bewußtseins, insofern es in der philosophischen Reflexion zur Selbsterkenntnis gelangt, im sittlichen Bewußtsein zu suchen. Das sich auf sich beziehende

1) Man vergleiche den ersten Abschnitt von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

Bewußtsein ist vorzugsweise das sittliche; da die Philosophie überhaupt die Aufgabe hat, das Ich zu erkennen, da in ihr sich die Selbstbesinnung des Bewußtseins vollzieht, so wird sie im weitesten und allgemeinsten Sinne Ethik, das in ihr sich auf sich besinnende Bewußtsein wird das sittliche sein.

Diese Einsicht, die sich ihrerseits wiederum auf Selbstbesinnung gründet, schließt die Erkenntnis in sich, daß auch in der theoretischen Philosophie die kritisierende Vernunft sich selbst kritisiert, daß also der bei Kant als ein „rein theoretisches" Vermögen geltende Verstand seine Wurzel ebensosehr in der praktischen Vernunft hat wie die theoretische Vernunft, die als das Vermögen der Ideen schon den Stempel der praktischen trägt. Wenn es das Wesen der Vernunft ist, sich selbst zu bestimmen, in der Selbstbestimmung, in der auf sich selbst gerichteten Tätigkeit sich ihrer selbst bewußt zu werden; wenn Vernunft Selbstbewußtsein ist, und Selbstbewußtsein durch eigenes Handeln entsteht, so ist die Vernunft „an sich", ohne alle Einschränkung betrachtet, reine praktische Vernunft [1]), — so ist auch der Verstand nichts als diese reine Vernunft, nur in einer bestimmten Richtung, auf eine gewisse Weise eingeschränkt. Als Verstand ist die Vernunft nicht mit sich selbst beschäftigt, sondern mit dem verstandfremden „Inhalte", der dem Verstande „gegeben" wird. Als bloß theoretisches Vermögen (im Sinne des nicht reflektierenden, sondern nach außen gewandten, auf Erfahrung ausgehenden) ist der Verstand daher unfähig, das An-sich der Dinge zu erfassen, — eben weil er sich selbst nicht erfaßt, weil er sich selbst nicht bestimmt. Der Verstand ist nicht das Organ philosophischer

1) „. . . . ohngeachtet sich im Verfolg zeigen wird, daß nicht etwa das theoretische Vermögen das praktische, sondern umgekehrt das praktische Vermögen erst das theoretische möglich mache, (daß die Vernunft an sich bloß praktisch sei, und daß sie erst in der Anwendung ihrer Gesetze auf ein sie einschränkendes Nicht-Ich theoretisch werde)" (Fichte I, 126).

Erkenntnis, die ihrem Wesen nach Selbsterkenntnis ist. Wenn Philosophie selbst ein theoretisches Tun, wenn das System ein theoretisches Gebilde ist, so kann der Sinn, der hierbei mit dem Worte „theoretisch" verknüpft ist, nicht jener Sinn sein, der in dem „bloß" theoretischen Vermögen des Verstandes gemeint wird. Ist nur Verstandestätigkeit theoretisch, so ist die Tätigkeit des philosophischen Denkens keine rein theoretische, sondern eine praktisch-theoretische oder theoretisch-praktische: sie ist Vernunfttätigkeit, sie ist die zur Theorie, zum System sich entwickelnde sittliche Selbstbesinnung.

Schon in der theoretischen Philosophie, wie Kant sie auffaßt, als Philosophie der Erfahrungserkenntnis, als Erkenntnistheorie, ist diese theoretisch-praktische Tätigkeit der Vernunft wirksam. Die Vernunft als Vermögen der theoretischen Ideen verharrt aber bei Kant noch in dem Zwielichte, ins Unendliche erweiterter, praktisch werdender Verstand und sich auf sich besinnende Vernunft zu sein. Fichte entreißt sie diesem Zwielichte, indem er die reine praktische Vernunft an die Spitze des Systems stellt und die Gliederung desselben in einen theoretischen und einen praktischen Teil aus der sich auf sich besinnenden Vernunft hervorgehen läßt. Bei Kant bleibt es zweideutig, ob die Vernunft nur erweiterter Verstand, oder ob der Verstand umgekehrt eingeschränkte Vernunft ist, — und zwar deshalb, weil die Vernunft nicht klar sich ihrer selbst bewußt wird, sondern in der Stellung der betrachteten, der kritisierten Vernunft, des „Vermögens" verharrt. Die Vernunft als das ursprüngliche, seiner selbst sich in der sittlichen Selbstgewißheit bewußt werdende Ich ist praktische Vernunft, — die aber als solche sich entweder theoretisch oder praktisch betätigen kann, je nachdem sie den ihr gegebenen Inhalt oder sich selbst bestimmt. Reflektiert die Vernunft auf sich als mit dem Inhalt beschäftigte, so entsteht die theoretische; reflektiert sie auf sich als mit sich beschäftigte, so

entsteht die praktische Philosophie. Die Reflexion als Handlung ist dann weder nur theoretisch: da die Vernunft sich selbst im Erkennen ihrer selbst erzeugt, — noch nur praktisch: da die Selbstbesinnung eine spekulativ-reflektierende ist; sie muß also als eine Handlung verstanden werden, in der jene Gegensätze sich durchdringen. Dadurch unterscheidet sich die Reflexion von der Erfahrung, die, obwohl ebenfalls Tat der Vernunft, doch als theoretische von der praktischen geschieden und ihr entgegengesetzt ist. Auf diese Weise wird Kants spekulative oder reine, in der Kritik zum Gegenstande gemachte Vernunft aus der nur theoretischen Philosophie herausgelöst und als die sich selbst kritisierende, d. h. als die in der philosophischen Reflexion ihrer selbst sich bewußt werdende mit der reinen praktischen Vernunft vereinigt. Nicht spekulative Logik, sondern spekulative Ethik wird der erste Versuch, die Resultate der Transzendentalphilosophie Kants zum System zusammenzufassen [1]).

Die sich selbst setzende Vernunft ist die zugleich theoretisch und praktisch sich setzende, d. h. die in freier Handlung sich erzeugende. Ein und derselbe einzige Akt enthält beide Momente: die Tat der Selbstsetzung des Ich ist Handlung, aber sie ist zugleich Wissen der Handlung; sie ist keine empirisch-praktische, sondern eine spekulativ-praktische Handlung, — als solche kein logischer „Satz", sondern eine lebendige Setzung, eine Tathandlung: sie ist eine Tat der reinen praktischen Vernunft. Diese reine praktische Vernunft ist nicht rein, insofern sie nur praktisch und also nicht theoretisch, sondern insofern sie nicht empirisch ist,

1) Am stärksten bringt diese Grundanschauung die zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre zum Ausdruck, z. B. I, 467: „... so zeigt sich der transzendentale Idealismus zugleich als die einzige pflichtmäßige Denkart in der Philosophie, als diejenige Denkart, wo die Spekulation und das Sittengesetz sich innigst vereinigen. Ich soll in meinem Denken vom reinen Ich ausgehen, und dasselbe absolut selbsttätig denken, nicht als bestimmt durch die Dinge, sondern als die Dinge bestimmend."

— insofern ihr praktisches Motiv rein, d. h. Motiv (nicht des wenn auch sittlichen, so doch immer auf bestimmte Zwecke gerichteten, sondern) des lediglich sich als Selbstzweck wollenden reinen Willens ist. Die Tat dieses Willens kann keine empirisch-wirkliche sein, denn der wirkliche Wille ist niemals rein, sondern immer bestimmt durch heteronome Zwecke; sie ist, da nicht empirisch-wirklich, eine bloße Denktat, eine Gedankentat oder ein Tatgedanke, eine intelligible Tat, — eine Tat in der Idee, nämlich des Ich als Idee. Mit ihr ist der höchste Punkt der spekulativen Ethik, die Spitze des ethischen Systems erreicht.

Die sich ihrer selbst in der ethischen Selbstbesinnung bewußt werdende reine praktische Vernunft ist kein bloßes „Vermögen", kein außerhalb des Aktes der Selbstbesinnung bestehendes Ich, das bloß aufzufinden und zu beschreiben wäre, sondern sie erzeugt sich in diesem Akte, sie „ist" — soweit von einem Sein die Rede sein kann — nur als eben dieser Akt: sie „ist" nur, insofern sie sich hervorbringt oder setzt, ihr Sein und ihr Sichsetzen sind identisch. Nichts anderes bedeutet es, wenn gesagt wurde, theoretische und praktische Vernunft durchdringen sich in der reinen, spekulativ-praktischen. Indem sie sich hervorbringt oder setzt, weiß sie auch um dies Sichsetzen; indem sie praktisch ist, ist sie auch theoretisch. Das Sichsetzen ist ein sich wissendes Sichsetzen, sich setzendes Sichwissen [1]). Das Sichsetzen wird als Objekt des Wissens zum Sein; aber dieses Sein unterscheidet sich von jedem anderen dadurch, daß es nicht nur Objekt des Wissens, sondern zugleich Subjekt desselben, oder daß es nicht theoretischer Gegenstand, Tatsache, sondern Tathandlung ist. Das sittliche Selbstbewußtsein des Lebens ist immer Bewußtsein von mir, nicht wie ich bin, sondern wie ich sein soll; und auch das Bewußtsein der empirisch-sittlichen Tat ist niemals rein,

1) Mit welchen Einschränkungen diese Erkenntnis bei Fichte behaftet ist, inwiefern sie sich voll auswirkt und nicht auswirkt, davon wird später die Rede sein.

denn ich bin niemals dessen gewiß, daß sich kein empirisches Motiv in mein Wollen eingeschlichen habe, — ja ich bin sogar dessen gewiß, daß ich ohne ein solches Motiv gar nicht wollen kann, da ich auch im sittlichen Wollen niemals nur das sittliche Wollen selbst will, abgesondert vom Inhalt des bestimmten, in der sittlichen Tat sich verwirklichenden Wollens, sondern eben diesen bestimmten Inhalt, — daß ich also niemals im Sinne der Idee absolut sittlich wollen und handeln kann.

Nur der spekulative Wille, der Wille in der Idee, der als solcher nie in die Erscheinung tritt, sondern immer reiner Gedanke bleibt, ist reiner, absolut sittlicher Wille, als solcher aber nicht mehr sittlicher Wille des Lebens, sondern der Reflexion: sich denkender Wille, sich wollender und sich erzeugender Gedanke. Wenn bei Kant die theoretischen Ideen, insbesondere das Ideal der reinen (spekulativen) Vernunft im Zusammenhange der Theorie der Erfahrung als deren höchste Bedingung und oberste, erste Voraussetzung, als Kategorie der Kategorien und des Stoffes, als apriori des apriori und aposteriori anzusehen ist; wenn die Vernunft den Verstand selbst und die gesamte Erfahrung erst möglich macht, — so steigt Fichte mit der Konzeption der sich setzenden Vernunft zur höchsten Bedingung und obersten Voraussetzung des gesamten philosophischen Denkens, zum absolut ersten Prinzip aller Möglichkeit und Wirklichkeit überhaupt auf. Nicht nur die ganze Erfahrung, sondern auch die ganze theoretische Philosophie, und nicht nur diese, sondern auch die ganze praktische Philosophie, sowie das wirkliche sittliche Wollen und Handeln des Lebens sind bedingt durch das sich erzeugende Ideal der reinen praktischen Vernunft. Dieses ist die „Wurzel" des gesamten „Vernunftgebrauches", das absolute apriori, das jedes andere, sei es ein theoretisches oder ein praktisches, erst letzthin begründet.

Die Paradoxie des Fichteschen Standpunktes.

Das Ideal ist das absolute apriori, das absolute Prinzip aller spekulativen, aller Erkenntnis überhaupt. Es ist das ideale, das absolute Selbstbewußtsein. Nur die Gedankentat des idealen Ich ist rein sittliche Tat, sie allein ist Tat der absoluten Freiheit, der absoluten Selbstbestimmung: das Absolute ist Freiheit. In diesem Grundgedanken Fichtes liegt von vornherein der Keim zu einem unlösbaren Widerspruche. Freiheit ist als sittliche Idee zwar keiner Begründung fähig, sondern selbst höchste Bedingung alles sittlichen Handelns und Beurteilens, aber sie ist als Idee inhaltslos, formal; weder theoretisch noch praktisch läßt sich aus ihr ein Inhalt entwickeln. Wird diese Idee zum absoluten Ideal der Vernunft erhoben, so wird sie konkretisiert; es wird die Totalität aller Vernunftbestimmungen, aller Setzungen als in ihr realisiert und aus ihr hervorgehend gedacht; sie wird identisch mit der absoluten Notwendigkeit, wie es bei Spinozas Substanz der Fall ist, und von der sittlichen Idee bleibt keine Spur mehr übrig. Die absolute Freiheit ist nicht sittliche Freiheit, der absolute Wille ist nicht „reiner Wille" im Sinne der Kantischen Ethik. Die dialektischen Antinomien, die der „Postulatenglaube" beseitigen sollte, erneuern und verschärfen sich auf dem Boden der W.L. Ganz allgemein gesprochen liegt der Widerspruch darin, daß Fichte zu einem Systemprinzip gelangen will, d. h. zu einem absolut begründenden Prinzip, und daß er die Freiheit, die eine solche absolute Begründung ausschließt, weil sie nur als Gegensatz gegen die Notwendigkeit sie selbst bleibt, zu diesem höchsten Prinzipe wählt. Die Vernunft soll frei sein, aber in ihr soll der Grund für alles Notwendige liegen: aller Inhalt soll mit Notwendigkeit aus ihrer Freiheit fließen. Worin ist die Vernunft frei, wenn sie ihren Inhalt mit Notwendigkeit erzeugt? Vielleicht wird man hierauf im Sinne

Fichtes glauben erwidern zu sollen: sie ist frei, insofern sie sich selbst erzeugt, in jenem ersten Akte der Selbstsetzung, in der Selbstschöpfung; unfrei aber in der Weltschöpfung. In der Tat wird damit ein Ausweg gesucht, den Fichte selbst beschreitet, indem er von der grundlos freien Selbstsetzung ausgeht. Aber der Widerspruch wird dadurch nicht wahrhaft behoben, denn das Ideal ist nur dann Ideal im Sinne einer spekulativen Ethik (und nicht nur Idee im Sinne Kants), wenn die Tat der Selbstschöpfung zugleich als Tat der Weltschöpfung gedacht wird, wenn die Selbstsetzung eine Inhaltssetzung ist.

Die Paradoxie des Fichteschen Systems besteht darin, daß er die in der ethischen Antithese wurzelnde Logik der Kantischen Philosophie beibehält und dennoch die spekulative Synthesis vollziehen will. Kant zertrümmert die Metaphysik und setzt die Kritik an ihre Stelle, weil er glaubt, nur so dem sittlichen Bewußtsein zu seinem Rechte verhelfen zu können; er geht den Weg des analytischen, trennenden Denkens; er verzichtet darauf, eine Einheit der Vernunft zu finden und aus ihr die Totalität der philosophischen Erkenntnis abzuleiten, weil er den Primat der praktischen Vernunft über die spekulative nicht gefährden will; die aus der praktischen Vernunft gewinnbare Erweiterung der Erkenntnis läßt er deshalb nicht als eine spekulative gelten. Fichte macht diesen Primat eben zum Prinzip einer spekulativen Ethik; er glaubt in derselben Vernunft, deren Entdeckung Kant zum kritischen Analytiker hat werden lassen, die Vernunfteinheit gefunden zu haben, aus der durch Synthesis sich alle philosophische Erkenntnis deduzieren lassen muß! Läßt dieser Schritt über Kant hinaus sich aus transzendentalen Motiven rechtfertigen, oder verfällt Fichte mit ihm in der Tat (wie ihm von seiten der Kantianer immer wieder vorgeworfen worden ist) dem durch Kant kritisch zersetzten und zerstörten Irrwahn der Metaphysik, die, ungeachtet der unserer

Vernunft gesteckten Grenzen, ihren überschwänglichen Flug in den luftleeren Raum wagt und Hirngespinste ersinnt, statt nüchterne Erkenntnis zutage zu fördern? Der Vorwurf wäre nur dann berechtigt, wenn der Nachweis gelänge, daß Fichte wieder zu einer Verstandesmetaphysik zurückkehrt, indem er jenen Schritt tut, — daß die Kantische Dialektik daher die Waffen liefert, um Fichtes System zu bekämpfen. Davon aber kann keine Rede sein; vielmehr wird man sagen müssen, daß es gerade diese Dialektik ist, die Fichte zu vertiefen und zu verbessern sucht.

Es ist oben gezeigt worden, daß die Resultate der Kantischen Dialektik, die Art der Schlichtung des Streits der Vernunft mit sich selbst nicht befriedigend ist, daß sich vielmehr mitten im Herzen der schlichtenden Vernunft ein neuer Widerstreit erhebt, der die transzendentale Logik von innen her bedroht und ihr geschlossenes Gefüge sprengt, — daß die Motive, die zu diesem Widerstreite führen, ein Umbiegen der Ideenlehre in die Richtung der spekulativen Logik verlangen. Kant entgeht nur dadurch diesen Folgerungen, daß er auf halbem Wege stehen bleibt. Die vielgerühmte „Vorsicht" des Kantischen Philosophierens beruht darauf, daß er den transzendentalen Gedanken nicht zu Ende denkt; daß er die Widersprüche vermeidet, die entstehen, sobald der Versuch gemacht wird, zu irgendeinem Abschlusse im Denken zu gelangen, anstatt willkürlich an irgendeiner Stelle abzubrechen. Töricht wäre es, dem großen Entdecker und Schöpfer des Prinzips einen Vorwurf daraus machen zu wollen, daß er den Weg, den er durch das neue Land hindurch gebahnt hat, nicht weiter verfolgte, daß er sich damit begnügte, überall die Zugänge eröffnet zu haben, — ihm, der seherisch von der Erwartung spricht, „es vielleicht dereinst bis zur Einsicht der Einheit des ganzen reinen Vernunftvermögens (des theoretischen sowohl als praktischen) bringen, und alles aus einem Prinzip ableiten zu können; welches das unvermeidliche Bedürfnis der mensch-

lichen Vernunft ist, die nur in einer vollständig systematischen Einheit ihrer Erkenntnisse völlige Zufriedenheit findet" (V, 91) [1]). Ebenso töricht aber ist es, den, der diese Erwartung in die Tat umzusetzen versuchte, deshalb zu verfehmen, ihm die Anerkennung zu versagen, die ihm für seine aus der Problemlage entspringende Absicht und der Größe des Unternehmens angemessene Leistung gebührt.

Wenn durch die Kantische Philosophie die Gefahr entsteht, daß der spekulative Denktrieb, dem alle Philosophie ihr Dasein verdankt, eingeschläfert wird und mit gutem Gewissen glaubt, auf seine höchsten Ansprüche an sich selbst Verzicht tun zu dürfen, so ist es das nicht hoch genug anzuschlagende Verdienst Fichtes, daß er den Geist aus diesem neuen dogmatischen Schlummer aufrüttelt und ihn steil emporreißt. Kant selbst war noch zu befangen in den Vorurteilen der von ihm verworfenen Metaphysik, um das Bedürfnis nach systematischer Abrundung seiner Gedanken so stark zu empfinden, wie es derjenige notwendig empfinden mußte, der von vornherein, am Beginne seiner philosophischen Laufbahn, sich von der Unmöglichkeit jener Gebilde überzeugt hatte. Kant bewahrt sich in seiner Ding an sich-Vorstellung immer ein Erbstück aus vorkritischer Zeit und füllt damit eine Stelle in seinem Denken aus, die sonst als eine bedenkliche Lücke betrachtet werden müßte. Dadurch bleiben aber auch seine positiven Lehren in gewissem Sinne unvollendet und ohne letzte Einheit. Man mag diese Beschränkung als eine weise Selbstbeschränkung ansehen, man mag Kant gerade deshalb preisen, weil er nur bis zu einem bestimmten Punkte überall fortgeht und Halt macht vor Problemen, die „unseren" Geist in Widerspruch mit sich selbst bringen und deshalb anscheinend außerhalb der

1) Einen wie großen Eindruck dieser Satz Kants auf die Nachfolger gemacht hat, beweist seine Anführung durch Schelling dort, wo er den Zusammenhang der theoretischen und praktischen Philosophie, wie die W.L. ihn versteht, erläutert (I, 375).

„unserem Erkenntnisvermögen" gezogenen Grenzlinie liegen, — dies bleibt eine Bewertung nicht der Philosophie Kants, sondern des Menschen, der Denkerpersönlichkeit. Niemand jedoch wird leugnen können, daß die Aufgabe der Philosophie so lange nicht gelöst ist, als die Möglichkeit und Berechtigung jener Selbstbeschränkung nicht einwandfrei nachgewiesen wird. Gerade das Problem dieses Nachweises aber ist es, mit dem Fichte sich aufs eindringlichste beschäftigt.

Insofern darf man mit gutem Grunde sagen, daß Fichte nur den Versuch macht, die Kantische Philosophie zu einem befriedigenden Abschlusse zu bringen. Bei dieser Arbeit erwachsen ihm auf einer ganz neuen Ebene, in einer vorher nie erreichten Höhenlage des Denkens die schon beseitigt geglaubten spekulativen Probleme: es zeigt sich, daß es kein Ruhekissen für das Denken gibt, daß zwar die bisherigen Antworten auf die sogenannten metaphysischen Fragen nach Kants Kritik als überwunden gelten dürfen, nicht aber die Fragen selbst, die, wenn auch in veränderter Gestalt, aus dem Boden der Transzendentalphilosophie aufs neue emporsprießen. Gegenüber einer auf Kant sich berufenden Gattung philosophierender Schriftsteller aber, die für jedes Bemühen um die spekulativen Probleme nur ein überlegenes Lächeln übrig hat und gleich bereit ist, jeden Versuch ihrer Lösung für unwissenschaftlich zu erklären, ist mit allem Nachdruck darauf hinzuweisen, daß ein dogmatisches Stehenbleiben bei den Resultaten der Vernunftkritik mit jener Selbstbeschränkung ihres Begründers nichts gemein hat, sondern nur den Mangel an echtem Denktrieb verrät: dem Geiste lassen sich von außen keine Zügel anlegen. Wie weit „unsere" Erkenntniskraft reicht, — diese durch Kant mit einer vor ihm noch nie dagewesenen Leidenschaft aufgeworfene und mit einem noch nie dagewesenen Scharfsinne beantwortete Frage nimmt Fichte auf, bringt sich aber zum Bewußtsein, daß sich in ihr die größere verbirgt: in welchem Verhältnisse steht „unsere" Vernunft zur absoluten? Inwiefern ist

„unsere" Vernunft selbst absolut? So wandelt sich das kritische Interesse mit innerer Notwendigkeit in das spekulative um. Wenn Kant das Denken untersucht, um seine empirische Leistungsfähigkeit zu begründen und zu begrenzen, wenn er an die Stelle der Metaphysik die Kritik setzt, so erweist sich jetzt als der verhüllte Kern der Kritik der Keim zu einer neuen Metaphysik, die, statt sich nach außen auf die Erkenntnis des Seins zu richten, vielmehr den sich denkenden Geist selbst zum Gegenstande hat.

Die Paradoxie, die den „Standpunkt" Fichtes bezeichnet, kann man dahin formulieren: er macht den ethischen Voluntarismus, der seinem Wesen nach antisystematisch gerichtet ist, zum Prinzip des Systems; denn dies besagt es, wenn die Freiheit als Absolutheit gedacht wird. Kant will mit Hilfe der analytischen Methode, die Inhalt und Form (Anschauung und Denken, Rezeptivität und Spontaneität, Sinnlichkeit und Verstand, Verstand und Vernunft, Kategorie und Idee, konstitutives und regulatives Prinzip, und weiterhin theoretische und praktische Vernunft, Natur und Freiheit, Erscheinung und Ding an sich, Wirklichkeit und Postulat) trennt und entgegensetzt, das Denken vor der ontologischen Synthesis, vor der Absolutheit bewahren. Aus jenen Scheidungen stammen seine Argumente gegen die Beweise vom Dasein Gottes, gegen die rationalistische Metaphysik überhaupt. Jeder Abschluß, jeder Zusammenschluß bringt unser Denken in Widersprüche, zerrüttet die Logik, erzeugt Blendwerk und Schein; mehr noch: er nimmt unserm Wollen seinen sittlichen Wert, er vernichtet die Freiheit und untergräbt mithin alle Ethik. Nicht daß Kant ausdrücklich sich so geäußert hätte, aber dies ist doch der Sinn seiner Philosophie: um die Freiheit zu retten, um den Wert des sittlichen Wollens festzuhalten, verneint er die spekulative Synthesis. Und Fichte erhebt den Grundgedanken der Kritik, den Gedanken der Freiheit, der Selbstbestimmung gerade zum Prinzip der spekulativen

Synthesis: er errichtet auf diesem Boden, auf dem antisystematischen Boden der ethischen Weltanschauung, das ethische System! Gerät er damit nicht in das Dickicht der Widersprüche hinein, in dem unser Denken rettungslos zugrunde geht? Vernichtet er nicht durch die spekulative Ethik die nicht-spekulative, — durch die spekulative Synthesis die nicht-spekulative, d. h. die Erfahrung? Verwischt und verwirrt er nicht dadurch, daß er über jene Kantischen Scheidungen hinausdringt, alle Grenzen, die das Denken zieht, und zerstört er nicht somit die Grundlage des Begreifens: den Begriff? Kann, wo absolute Freiheit an die Spitze des Systems gesetzt wird, daneben noch relative Freiheit, die Freiheit unseres sittlichen Wollens, gefordert und verwirklicht werden? Wird nicht unserem Willen die Möglichkeit genommen, absoluter, d. h. absolut sich selbst bestimmender Wille zu werden, wenn der absolute Wille, statt bloße Aufgabe unseres Willens oder Postulat der reinen praktischen Vernunft, Glaubensinhalt zu sein, vielmehr als sich selbst verwirklichendes Ich, als intelligible Tathandlung und dazu als Prinzip des Wissens, als Setzung des Denkens behauptet wird? Ehe diese Fragen sich beantworten, diese Bedenken sich richtig einschätzen lassen, bedarf ein anderer Punkt der Aufhellung, der das Verhältnis von Wissen und Wollen hinsichtlich der spekulativen Probleme betrifft.

Wissen und Wollen.

Bei Kant bleibt es fraglich, ob nur unser Wissen, oder ob das Wissen überhaupt als Wissen beschränkt und begrenzt ist. Man wird, wenn man sich an den Wortlaut dessen hält, was Kant darüber sagt, eher dazu neigen, die erstere Ansicht für Kantisch zu erklären. Aber eine tiefere Unterströmung des Kantischen Denkens — diejenige, die ihn den Primat der praktischen Vernunft über die theoretische hinsichtlich der Erkenntnis der übersinnlichen Welt verkünden

läßt und ihn bestimmt, im sittlichen Willen das Ding an sich zu sehen — treibt in die Richtung der zweiten, kühneren Ansicht, nach der unser Wissen nur deshalb beschränkt ist, weil es Wissen ist, weil es als Wissen eingeschränkt wird durch unser Wollen.

Die absolute Synthesis, das Absolute schlechthin ist nicht wißbar, weil es sich nur erstreben, nur durch die Tat verwirklichen läßt. Dem wissenden Subjekt steht immer der Gegenstand gegenüber; der absolut gewußte wäre ein Gegenstand, der durch das Wissen, durch das Subjekt selbst erzeugt wäre: aber ein solcher wäre kein Gegenstand mehr, stünde dem Subjekt nicht mehr entgegen. Es gibt keine Absolutheit im Wissen, weil es keinen absolut gewußten Gegenstand geben kann: nicht nur für uns, sondern an sich, d. h. dem Begriffe, der Wahrheit nach. Im Wollen dagegen, sofern es nicht einen „Gegenstand" will, d. h. etwas, das außerhalb seiner selbst liegt, sondern sofern es sich selbst will und durch sich selbst, eben dadurch daß es will, schöpferisch und tätig wird, — im reinen, d. h. im absolut-sittlichen Wollen allein kann Absolutheit sein. Hier ist Subjekt und Objekt, Wille und Gewolltes, Tätigkeit und Zweck nicht geschieden; denn der Wille ist das Gewollte, weil er sich wollender, sich durch Wollen hervorbringender Wille ist. Die Tätigkeit ist der Zweck, weil in ihr und nur in ihr (nicht in einem von ihr getrennten Erfolge, in einer Wirkung, die wiederum theoretisch wißbar wäre) der Zweck sich verwirklicht. Das um seiner sellbst willen gewollte sittliche Wollen „erzeugt" nicht eigentlich die absolute Synthesis, sondern es „ist" sie: weil in ihm die Gegensätze sich noch gar nicht geschieden haben, weil in ihm nicht nur nachträglich durch das theoretische Subjekt, den Verstand, synthetisiert wird, sondern weil die sittliche Willenstat, der Wille als Tat, ein vor aller Erkenntnis darüber sich aus sich erzeugender Akt, ein Akt an sich, — nicht eine Synthesis, sondern eine einfache, eben deshalb absolute Thesis, eine

ursprüngliche, aus sich entspringende, sich setzende Setzung ist. Im Akte des sittlichen Wollens sind wir schöpferische Vernunft, und nur in ihm, — wie auch die absolute, den Gegenstand selbst hervorbringende Vernunft nur sittlich wollende und tätige sein kann. Das Absolute ist nicht wißbar, nicht durch Begriffe „verfrühbar", weil es nicht gesetzt, weil es nicht „da" ist, sondern allein sich selbst setzt, sich selbst erschafft. Im Wollen, — und zwar nicht in dem von der Tat abgesonderten, „bloßen" Wollen, sondern im Wollen, sofern es selbst Tat ist, tätiges Wollen (nur das sittliche Wollen ist als solches Tat, weil es nur als wirkendes Wollen sittlich ist, wogegen der Unterschied zwischen „bloßem" und wirkenden Wollen, Wille und Tat, Vorsatz und Ausführung außerhalb der sittlichen Welt fällt), — im Tatwollen allein ist Absolutheit.

Obwohl in Kants Denken diese Töne mitschwingen, lassen sie sich doch nirgends geradezu feststellen. Kant hütet sich, die äußersten Folgerungen zu ziehen. Bei ihm bleibt immer die Möglichkeit eines absoluten Wissens als eines nur uns unzugänglichen Wissens von den Dingen an sich im Hintergrunde bestehen. Der aus dem sittlichen Wollen heraus postulierte Vernunftglaube, das Fürwahrhalten aus praktischer Vernunft vertritt die Stelle eines uns versagten, adäquaten Erkennens, eines spekulativen Wissens vom Uebersinnlichen. Kant vermag aber in dieser Unentschiedenheit und Schwebe nur deshalb widerspruchslos zu verharren, weil er sich über Wesen und Grenzen des philosophischen Erkennens keine genügende Rechenschaft gibt, weil seine Theorie des Erkennens nur „Erkenntnistheorie" ist, d. h. nur das Erkennen des Erfahrungsgegenstandes im Auge hat [1]), dagegen über das Selbsterkennen

1) „Es war also eigentlich der Verstand, der sein eigenes Gebiet und zwar im Erkenntnisvermögen hat, sofern er konstitutive Erkenntnisprinzipien apriori enthält, welcher durch die im allgemeinen so benannte Kritik der reinen Vernunft gegen alle übrigen Kompetenten in sicheren, alleinigen Besitz gesetzt werden sollte" (V, 168).

der Vernunft nicht reflektiert. Sonst hätte er sich fragen müssen, ob das zur Begrenzung des unsrigen geforderte, uns verschlossene Wissen auch dem der Ethik überlegen sei, und ob der Charakter der Absolutheit überhaupt noch irgendeinem Begriffe möglichen Wissens, möglichen Erkennens zugesprochen werden könne, nachdem einmal in der autonomen freien Vernunft die höchste und der Idee nach unbedingte Bedingung des in der Zwiespältigkeit von Verstand und Gegenstand verharrenden theoretischen Verhaltens entdeckt war. Da Kant nicht aufhört, das Erfahrungserkennen für das Prototyp des Erkennens überhaupt zu halten, da er den Begriff möglichen absoluten Erkennens nur dem entsprechend bildet als den Begriff absoluten Gegenstandserkennens, so bleibt jene Frage außerhalb seines Gesichtskreises.

Für Fichte aber gewinnt das Problem ein anderes Aussehen. Das Erkennen ist für ihn nicht mehr nur Erkennen des Gegenstandes, sondern seiner selbst, — sich erfassendes Wissen: als solches wird es zur Wissenschaftslehre, zum Wissen des Wissens. Für ihn steht es daher apriori fest, daß der Begriff des gegenständlichen, theoretische Objektivität begründenden Wissens, der schon für das spekulative Wissen der Wissenschaftslehre nicht zureicht, keinesfalls für das uns verschlossene absolute Wissen brauchbar ist; und ebenso, daß vom absoluten Wissen das absolute Wollen nicht getrennt werden darf, daß in der Idee beide aufs innigste vereinigt gedacht werden müssen. Daher fällt für ihn die Frage, inwieweit es ein absolutes Wissen geben könne, mit der andern, inwieweit es ein absolutes Wollen geben könne, völlig zusammen. So wenig das absolute Wissen außerhalb des absoluten Wollens fallen kann, so wenig kann umgekehrt das absolute Wollen ein blindes, sich nicht wissendes Wollen sein. Das absolute Wollen ist seiner Idee nach das sich absolut wissende; denn indem das absolute Wollen sich selbst weiß, ist in ihm jedes mögliche Wissen überhaupt

inbegriffen. Da der Gegenstand, der allein als Gegenstand eines absoluten Wissens gedacht werden darf, kein „Gegenstand", sondern das Ich ist, also Wille, so liegt eben hierin schon die dem Wissen gesteckte Grenze; denn der Wille ist seiner Idee, seiner Absolutheit nach ein freier, ein schöpferischer Wille, den auch das absolute Wissen nicht vorausbestimmen, nicht aus sich erzeugen kann, wenn anders die Freiheit sich nicht in Notwendigkeit verwandeln soll, — in eine Notwendigkeit, die nun freilich nicht mehr die von Kant allein als solche erfaßte, die durch die Kategorie der Kausalität, durch die Naturgesetzlichkeit definierte, sondern die Notwendigkeit des Wissens selbst ist, die im spekulativen Denken, in der transzendentalen Selbsterkenntnis der Vernunft sich bewährt.

Indem das Wissen aufsteigt bis zur absoluten Idee seiner selbst oder bis zur Idee seiner Absolutheit, erfährt es eben dadurch seine eigene Grenze, denn es stößt auf seinen unzerstörbaren, durch kein Wissen zerlegbaren und auflösbaren Kern, auf die ihm zugrunde liegende, Wollen und Wissen in sich vereinigende, reine Ichheit. Indem das Wissen sich selbst begreift, erkennt es, daß es nichts wäre ohne das in ihm wirkende Moment des schöpferischen Sich-hervorbringens, das Moment seiner eigenen Spontaneität und Freiheit: die „reine" Vernunft ist ebensosehr theoretische wie praktische, wissende wie wollende, anschauende wie handelnde. Ihr Handeln ist ein Anschauen ihrer selbst, und ihr Selbstanschauen ist ein Handeln auf sich selbst. Ein absolutes Wissen, das durch und durch Wissen wäre, das sich selbst lediglich als Wissen begriffe; eine Vernunft, die ihren Gegenstand auf eine nur theoretische, das Wollen und praktische Handeln von sich ausschließende Weise hervorbrächte, wäre völlig leer; sie wäre eine tote, nicht vorwärtsschreitende, nichts vor sich bringende Vernunft, — ihr Wissen könnte ein bloß analytisches sein, das sich nicht von der Stelle bewegt, das keinen Inhalt hat. Die

Idee einer reinen spekulativen Vernunft, die allein aus der theoretischen Philosophie, d. h. aus der „Erkenntnistheorie" entspringt, hat daher abgesondert von der die Ethik begründenden Idee einer reinen praktischen Vernunft keine selbständige Bedeutung. Erst wenn erkannt ist, daß die Eine Vernunft in beiden Gebieten zur Idee ihrer selbst gelangt, daß in der Idee die Totalität der Vernunft sich selbst denkt, kommt der Begriff des konkreten Ideals, dem Kant in der K. d. r. V. seinen Platz anweist, zu seiner das ganze System beherrschenden Bedeutung. Erst indem das Ideal der Vernunft als das sich selbst, d. h. seinen Gedankeninhalt, selbsttätig hervorbringende, reine Ich gedacht wird, ist das Prinzip des Systems in seiner Reinheit und Einheit gewonnen; jetzt erst wird es möglich, das System zu errichten, alle Vernunfterkenntnis überhaupt aus einem obersten Grundsatze heraus abzuleiten.

Die Vernunft in ihrer absoluten Idee kann nicht nur theoretisch, sondern muß zugleich praktisch sein, wenn anders sie wahrhaft schöpferisch, tätig, erzeugend sein soll. Damit ist die Idee der bloß theoretischen, der „reinen Vernunft" Kants, als unzulänglich erwiesen. Es gibt eine Schranke des Wissens, die nicht nur eine Schranke unseres Wissens, unserer Vernunft, sondern eine Schranke des Wissens an sich selbst ist. Wenn der reine Wille, wenn die Freiheit nicht nur ein Truggebilde, nur ein Schein ist, der uns dadurch entsteht, daß wir nicht allwissend sind, daß unsere Verstandes-sehkraft nicht ausreicht, überall Notwendigkeit zu erblicken; wenn die praktische Seite der reinen Vernunft nicht nur eine Seite der an die Sinnlichkeit gebundenen, theoretisch beschränkten Menschenvernunft ist, vor dem Auge der übersinnlich schauenden Intelligenz aber in eitel Schauen zerrinnt; — wenn Spinoza nicht recht behalten soll, in dessen System für den freien Willen des endlichen Wesens kein Platz ist; wenn wir Menschen vielmehr gerade dadurch am göttlichen Wesen Anteil haben, ja selber

dieses Wesens sind, daß wir uns aus uns selbst zu bestimmen, uns wollend zu Herren über uns selbst und die Sinnenwelt zu erheben vermögen, — dann kann aus der Idee der reinen Vernunft der reine Wille und seine Freiheit nicht ausgeschlossen werden. Dann muß aber die Wißbarkeit ihrem eigenen Begriffe zufolge Grenzen haben: Grenzen, die ihr durch die Idee der absoluten, der im absoluten Ich sich verwirklichenden Freiheit gesteckt sind.

Nicht nur der Verstand, der in Kategorien denkt, vor dem nichts Zufälliges Bestand hat, der alles in gegenständliche, objektive Naturnotwendigkeit zu verwandeln strebt, zerschellt mit begrifflicher, mit Vernunftnotwendigkeit an dem Felsen des Absoluten, sondern auch die Vernunft selbst mit ihrer Notwendigkeit, welche Augen auch immer durch übersinnliche Anschauungsformen ihr eingesetzt werden mögen, muß sich ohnmächtig bekennen, wenn sie jene absolute Willkür, die wir Freiheit nennen, zu begreifen unternimmt. Die Freiheit, zum Prinzip alles Begreifens erhoben, kann deshalb selbst nicht mehr begriffen, d. h. aus einem höheren Prinzip abgeleitet werden. Sie ist sich selbst der absolute Inhalt und die absolute Form alles dessen, was aus ihr hervorgeht, was unter ihrer Idee steht, d. h. schlechthin von allem, was wißbar ist. Das absolute Ich ist die Idee der sich verwirklichenden absoluten Freiheit: „Das einzige Positive ist dem Idealisten die Freiheit" (I, 499)[1]; „aller Demonstration" liegt „etwas schlechthin Undemonstrierbares zugrunde" (I, 508). Die Ohnmacht der wissenden, d. h. der beweisenden, schließenden, begreifenden Vernunft ist nicht die Ohnmacht der unsrigen, sondern eben der wissenden als einer solchen; es gibt keine absolut wissende, wenn darunter eine nur wissende verstanden werden soll, — auch die absolute ist, wie die menschliche, eine unter der Idee der Freiheit stehende, und auch ihr Wissen wird eben dadurch be-

1) „Mein System ist vom Anfange bis zu Ende nur eine Analyse des Begriffs der Freiheit . . ." (Fichte an Reinhold, L. u. B.^{2} II, 279).

schränkt. Die Idee der Freiheit selbst führt diese Beschränkung mit sich; nur ein im Wissen beschränktes Ich kann frei sein, nur ein durch Freiheit beschränktes Wissen kann Wissen sein, — wenn nicht das Wissen völlig leer und analytisch werden soll.

Die so gewandte und vertiefte Lehre von den Grenzen des Erkennens unterscheidet sich, so sehr sie dem Kantischen Grundgedanken entspricht und aus ihm folgt, dennoch wesentlich von der Gestalt, die ihr der ursprüngliche Schöpfer gegeben hat. Nicht mehr mangelnde Anschauung, nicht mehr durch sinnliche Rezeptivität verkürzte und beschnittene Spontaneität, nicht mehr unerkennbare, unser Gemüt affizierende Dinge an sich sind hier die Faktoren der Beschränkung, sondern dasselbe „unerforschliche Vermögen", das zugleich das auszeichnende, „unsere" Vernunft zur Vernunft stempelnde Merkmal ist: die Freiheit, wird zum Grunde der Wissensbegrenztheit. Zwar sagt schon Kant: „Es ist also kein Tadel für unsere Deduktion des obersten Prinzips der Moralität, sondern ein Vorwurf, den man der menschlichen Vernunft überhaupt machen müßte, daß sie ein unbedingtes praktisches Gesetz (dergleichen der kategorische Imperativ sein muß) seiner absoluten Notwendigkeit nach nicht begreiflich machen kann; denn, daß sie dieses nicht durch eine Bedingung, nämlich vermittelst irgendeines zum Grunde gelegten Interesse, tun will, kann ihr nicht verdacht werden, weil es alsdenn kein moralisches, d. i. oberstes Gesetz der Freiheit sein würde. Und so begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit, welches alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Prinzipien strebt, gefordert werden kann" (IV, 463). Aber er zieht daraus nicht die spekulativen Folgerungen, die den Begriff eines über die Freiheit als Prinzip hinaussteigenden Erkennens vernichten, und damit die Vorstellung einer durch

dieses Prinzip nur unserer Vernunft, nicht aber der absoluten gezogenen Grenze des Begreifens zum mindesten problematisch machen. Liegt der Grund der Unbegreiflichkeit der Freiheit in ihr selbst, so ist es sinnlos, auch nur zur Idee eines Begreifens aufsteigen zu wollen, für das dieser Grund nicht mehr stichhaltig wäre, das also über die Freiheit hinwegstiege. Die absolute Vernunft kann nicht vermögen, was an sich unmöglich ist; sie kann die in der Freiheit allem Begreifen sich entgegensetzenden Erkenntnisschranken ebensowenig durchbrechen, wie es die unsrige kann. Erreicht die spekulierende Vernunft in der Idee der Freiheit ihre eigene Absolutheit, so muß die Idee der absoluten Vernunft diesen Charakter in sich aufnehmen; sie muß als Idee einer absolut freien Vernunft gedacht werden, die ihre eigene Freiheit, eben weil sie Freiheit ist, nicht mehr begreifen, d. h. nicht mehr einem Prinzip unterwerfen kann, das über ihr wäre.

Indem Fichte zu dieser Einsicht gelangt, ergibt sich ihm die Möglichkeit, die Beschränkung unserer Vernunft aus der Idee der absoluten selbst zu begreifen. Statt unsere Vernunft durch ein Außer-ihr, durch ein ihr entgegengesetztes An-sich beschränken zu lassen (wodurch zwar das theoretische, nicht aber das praktische Vermögen bestimmt werden kann), verlegt er die „unbegreifliche" Beschränkung in die Vernunft selbst, in die Ichheit, sofern sie Freiheit ist. Das freie Ich muß ein beschränktes sein, wenn anders seine Freiheit sich soll auswirken können, wenn ein praktisches Wirken überhaupt möglich sein soll; denn nur wo ein Widerstand des Wirkens ist, hat der Wille ein Feld: der Wille kann nur Wille bleiben, solange es für ihn etwas Wollbares gibt. Ist er selbst das Gewollte (sich selber Zweck), was allerdings für den freien Willen gilt, so muß in ihm selbst ein Gegensatz stattfinden, eine Entzweiung vorhanden sein, die den Unterschied zwischen ihm als Wollendem und ihm als Gewolltem begründet. An ihm selbst muß eine Schranke

sein; er muß zugleich unbeschränkt und beschränkt sein, oder er muß, da die Beschränkung in seiner Idee enthalten ist und nicht erst zu seiner Unbeschränktheit äußerlich hinzutritt, ein sich selbst beschränkender absoluter Wille sein. Der Gegensatz, in dem sich das gegenstanderkennende Subjekt zu seinem Gegenstande, zum Objekt, — in dem sich der Verstand zu einer Welt seiender Dinge befindet, muß aus jener Urgegensätzlichkeit, jener Entzweitheit der Vernunft selbst ableitbar sein. Die Vernunft wird sich gegenständlich; sie entfremdet sich sich selbst, sie stellt sich sich selbst gegenüber, weil sie nur so Vernunft, nur so Wille wird. „Welches ist denn der Inhalt der W.L. in zwei Worten? Dieser: die Vernunft ist absolut selbständig; sie ist nur für sich; aber für sie ist auch nur sie" (I, 474).

Das Unbegreifliche, allen Begriff Ueberschreitende ist nicht das Sein, denn das Sein wird als Gegenstand der Vernunft begriffen, sondern die Freiheit, die das höchste, nicht mehr übersteigliche Prinzip alles Begreifens überhaupt, der die Möglichkeit des Begreifens allererst begründende Urgrund alles Begreifens ist. Nicht eine außer dem Ich an sichseiende Wirklichkeit — mag sie als Inbegriff von Gegenständen, mag sie als postulierter Welturheber gedacht werden, den wir nur noch glauben, nicht aber mehr erkennen können — sondern das Ich selbst, das sich denkt und sich will, ist das wahre „Ding an sich", ist selbst der Inbegriff der Gegenstände und der Urheber einer ihm erscheinenden Sinnenwelt. Anders ausgedrückt: die Vernunft ist an sich selbst irrational; sie ist nicht reine Ratio, — sonst wäre sie nicht transzendental, nicht produktiv, nicht ichhaft, nicht das Vermögen der Kategorien und Ideen, nicht praktisch, sondern ein bloß analytisches Prinzip, eine bloße Abstraktion ohne allen Gehalt, ohne alle Realität: sie wäre nicht dieselbe, die als reiner Wille tätig ist. Wenn das Wollen, das Tun, das Handeln den Kern der

Vernunft ausmacht, wenn sie nur dadurch erkennende sein kann, daß sie zugleich praktische ist, so dürfen wir den Grund ihrer theoretischen Beschränktheit nicht außer ihr selbst suchen; er liegt in ihr: sie kann nur theoretisch sein, wenn und sofern sie nicht nur theoretisch ist, sondern als theoretische ihre Grenze an sich selber hat, — an sich, sofern sie zugleich praktisch ist.

Auch Kant nennt die Vernunft, die als freier Wille zum Urheber von Handlungen in der Sinnenwelt wird, Ding an sich. Aber anstatt das Denken der Dinge aus dieser Vernunft herzuleiten, anstatt den Begriff des Dinges aus dem dieses „Dings an sich" zu verstehen, beschreitet er den umgekehrten Weg: denkt zunächst den Begriff der Dinge und erklärt dann den freien Willen für ein Ding, das unbegreiflich ist, weil es nicht unter die zuerst gedachten Dinge eingereiht werden dürfe, diese aber allein „objektive Erkenntnis" zulassen, — er erklärt ihn für ein unbegreifliches Ding. Aber auch Kant müßte zugeben, daß es nicht die Dinge allein sind, die von uns begriffen werden können, wenn anders das Begreifen der Vernunft, wie die Transzendentalphilosophie es übt, ein Begreifen sein soll.

Fichte sieht, daß die Unbegreiflichkeit des freien Willens nicht darin besteht, daß er ein Ding ist, für das wir keine Anschauung haben, sondern darin, daß er ein und dasselbe ist wie die begreifende Vernunft und deshalb kein Ding; daß nicht der Maßstab der objektiven Erfahrung an das Erkennen dieser Vernunft sich anlegen läßt, sondern daß umgekehrt auch die Erfahrungsdinge nur in dem Maße als erkannt gelten können, in dem das Prinzip ihres Erkennens, die Vernunft selbst, dem Erkennen zugänglich ist. Erst Fichte befreit das Denken völlig von dem Vorurteil, das in der mathematischen Naturwissenschaft das unerreichte und unerreichbare Vorbild aller Wissenschaft sieht. Nicht unsere sinnliche Beschränktheit macht es uns unmöglich, die Dinge an sich so „objektiv" zu erkennen wie die Naturwissenschaft

ihre Gegenstände, sondern eine solche objektive Erkenntnis darf gar nicht als Muster dienen, weil die sogenannten Dinge an sich eben keine Dinge, sondern vielmehr Vernunft, Ichheit sind.

Spekulative Logik und spekulative Ethik.

Jedoch auch bei Fichte verschafft sich der Gedanke, daß unser Wissen in sich selbst begrenzt sei, nicht weil es das unsrige, sondern weil es Wissen ist, — daß die Grenze des Wissens ihm selbst notwendig sei; daß daher die Idee eines unbegrenzten, grenzenlosen Wissens sich nicht als die Idee eines unsere Grenzen überschreitenden, absoluten Wissens bestimmen lasse, sondern daß diese Gegensätzlichkeit wie jede andere, wenn überhaupt, so nur innerhalb des Wissens selbst Bedeutung und Geltung haben könne, in der ersten Gestalt, in der sein System erscheint und auf die Entwicklung des deutschen Idealismus entscheidend einwirkt, keine volle Anerkennung. Vielmehr bleibt Fichte bis zu einem gewissen Grade befangen in der Kantischen Denkungsweise, die darauf abzielt, den Umkreis unseres Vernunftvermögens abzustecken, und das ist es, was die W.L. von 1794 zu einem so schwer zu durchdringenden, in sich selbst unausgeglichenen und bei aller Entschiedenheit des Ausdrucks doch unentschiedenen Gebilde macht.

Dieser Charakter muß in ein helleres Licht gerückt werden, ehe sich die Darstellung der W.L. selbst beginnen läßt. Schon oben wurde von der Paradoxie gesprochen, die der Fichteschen Philosophie anhaftet; die W.L. steht mitten inne zwischen dem kritisch-analytischen und dem spekulativ-synthetischen Systeme, das in Schelling und Hegel erreicht wird. Dieses Stehen aber ist vielmehr ein Schweben, ein Steigen, ein Uebergehen vom einen zum anderen Standpunkte, und deshalb kann man nicht sagen, daß Fichte einen festen „Standpunkt" innehält. Die Motive, die zur

spekulativen Logik, zum absoluten Idealismus hintreiben, fangen in ihm an, mächtig zu wirken; aber sie werden nicht völlig frei, sondern wie die Kantische Philosophie in sich vorkantische Elemente beibehält und deshalb ihr eigenes Prinzip nicht zur vollen Entfaltung bringt, so bewahrt die Fichtesche wiederum einen Rest der Kantischen in sich, ohne ihn vollständig in ihrem eigenen Medium aufzulösen. Wie Kant will auch Fichte, obwohl er von der Idee des absoluten Ich ausgeht, nur den „Mechanismus des menschlichen und aller endlichen Geister" (I, 283) erforschen [1]).

Fichte ringt damit, den Kantischen Standpunkt zu überwinden; er will das System lediglich als System des sich selbst beschränkenden absoluten Ich aufbauen; aber er will auch wiederum aus ethischen Gründen den Vorbehalt machen, daß dieser Aufbau nicht das absolute Ich, sondern nur das endliche Ich angehe, — d. h. daß sowohl das reflektierende als auch das in der Reflexion

1) „Das System des menschlichen Geistes, dessen Darstellung die W.L. sein soll . . ." (I, 76). „Die W.L. soll sein eine pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes" (I, 222). „Dies, daß der endliche Geist notwendig etwas Absolutes außer sich setzen muß (ein Ding an sich) und dennoch von der andern Seite anerkennen muß, daß dasselbe nur für ihn da sei (ein notwendiges Noumen sei), ist derjenige Zirkel, den er in das Unendliche erweitern, aus welchem er aber nie herausgehen kann. Ein System, das auf diesen Zirkel gar nicht Rücksicht nimmt, ist ein dogmatischer Idealismus; denn eigentlich ist es nur der angezeigte Zirkel, der uns begrenzt und zu endlichen Wesen macht; ein System, das aus demselben herausgegangen zu sein wähnt, ist ein transzendenter realistischer Dogmatismus. Die W.L. hält zwischen beiden Systemen bestimmt die Mitte, und ist ein kritischer Idealismus . . ." (I, 281). „Da . . . in Gott das Reflektierte Alles in Einem und Eins in Allem, und das Reflektierende gleichfalls Alles in Einem und Eines in Allem sein würde, so würde in und durch Gott Reflektiertes und Reflektierendes, das Bewußtsein selbst und der Gegenstand desselben, sich nicht unterscheiden lassen, und das Selbstbewußtsein Gottes wäre demnach nicht erklärt, wie es denn auch für alle endliche Vernunft . . . ewig unerklärbar und unbegreiflich bleiben wird" (I, 275).

erkannte Selbstbewußtsein unterschieden werde von einem jenseits aller Reflexion verbleibenden absoluten, göttlichen Selbstbewußtsein, das weder von uns erkannt werden könne noch nach der Art unserer Reflexion sich selbst erkenne. Er will den Standpunkt Kants festhalten, auf dem es zu einer Synthesis der analytisch getrennten Elemente nicht kommt, vielmehr die Idee dieser Synthesis wiederum analytisch von den Elementen getrennt wird; und er sieht andererseits, daß allein die Ueberwindung und Aufhebung der Trennung der in der Idee postulierten Synthesis entspricht. Zwar beherrscht die Idee der absoluten Synthesis, des absoluten Ich sein ganzes System und durchdringt alle Teile desselben, — aber sie bleibt zuletzt Idee, Aufgabe, Postulat „unserer" Vernunft. Es gelingt ihm nicht, die Gegensätze an sich selbst als Einheit und die Einheit an sich selbst als entzweit zu erweisen, sondern dieser Erweis bleibt Forderung: das Prinzip der spekulativen Logik, die zur Erkenntnis der sich selbst unterscheidenden und damit scheidenden absoluten Vernunft gelangen wird, ist Fichte noch verborgen; aber er beschreitet den Weg, der zur seiner Entdeckung hinführt, indem er den Widerspruch, in den das analytische Denken sich verfängt, zu vollem Bewußtsein bringt und zur bewegenden Seele seines von der absoluten Synthesis anhebenden und der Idee nach zu ihr zurückkehrenden Systems macht.

Das Schwanken und Schweben zwischen der analytischen Logik Kants und der spekulativen Schellings und Hegels bringt in Fichtes System eine eigentümliche Unsicherheit hinein. Das ethische und das spekulative Moment in ihr, oder anders gesprochen, das analytisch-kritische und das synthetisch-dialektische liegen im Widerstreit, ohne sich ganz zu durchdringen, ohne sich zu versöhnen. Das System *wird* eigentlich immer nur, aber es kommt nicht zustande, nicht zum Stehen; alles bleibt im Flusse, strebt zu einem nie erreichten Abschlusse hin: die denkende, reflektierende Vernunft ist das sich wollende, durch die

Tat des Systems sich verwirklichende, ethisch-spekulative Ich, das nie aufhören darf Wille zu sein und deshalb seine Aufgabe nie völlig zu lösen, sein Endziel nie zu erreichen vermag. Der Widerspruch zwischen der spekulativ-logischen Forderung, die im Systeme liegt, sofern es ein Ganzes, sich in sich Vollendendes sein will, und dem spekulativ-ethischen Systemprinzip, das seinerseits die Unerfüllbarkeit dieser Forderung fordert, macht das innerste Wesen des Fichteschen Systemes aus [1]).

Jetzt erst läßt sich in vollem Umfange die oben aufgeworfene Frage beantworten, wie sich die spekulative Ethik zur nicht-spekulativen verhält. Kant glaubt, in der Dialektik, dem zweiten Teile seiner Kritik der praktischen Vernunft, ebenso wie in dem gleichbenannten Abschnitte der Kritik der reinen Vernunft, die durch das analytische Denken entstehenden Widersprüche zu lösen. Der Begriff des höchsten Gutes als des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft und die Postulatenlehre sollen Materie und Form des Wollens vereinigen, den empirischen Trieb nach Glückseligkeit mit dem moralischen Gesetze aussöhnen. Es ist oben gezeigt worden, wie wenig ihm das gelingt: der empirische Wille und der reine Wille können zu keiner Synthesis gelangen, nachdem sie einander entgegengesetzt worden sind. Die ethische Idee fordert, daß der reine Wille allein herrsche und der empirische verschwinde; könnte der Mensch je absolut sittlich werden, so würde er nur noch reiner, er würde heiliger Wille sein, für den das Gesetz nicht mehr die Form des Imperativs, des Sollens hätte, sondern eines ihn mit Notwendigkeit bestimmenden Motivs (V, 32). Aber kann die bloße Form auch zum Inhalte des Wollens werden, wäre ein nur durch das „Gesetz" bestimmter Wille nicht vielmehr ein

1) Vgl. Schelling: „In dem Augenblicke, da [der Philosoph] selbst sein System vollendet zu haben glaubte, würde er sich selbst unerträglich werden. Er hörte in dem Augenblicke auf Schöpfer zu sein, und sänke zum Instrument seines Geschöpfs herab" (I, 306).

Wille, der — nichts will? Ein leerer Wille? Die spekulative Idee fordert, daß der reine Wille sich mit dem empirischen vereinige, ihn in sich aufnehme; oder daß der empirische zum reinen werde, aber als empirischer, ohne irreal zu werden, ohne auf einen empirischen Inhalt (denn aller Inhalt ist als Inhalt der apriorischen Form entgegengesetzt und also empirisch) zu verzichten. Der mit dem empirischen vereinigte reine Wille aber wäre weder der nur empirische, noch der nur reine, — wäre er darum ein nicht-reiner? Ganz gewiß nicht! Denn dann wäre er ja eben der dem reinen entgegengesetzte, bloß empirische Wille. In der spekulativen Idee muß also der empirische und der reine Wille als ein und derselbe gedacht werden. Aber wie kann das Entgegengesetzte identisch gesetzt werden? Wie kann das Identische in sich selbst gegensätzlich sein? Nur wenn es gelingt, diese Fragen zu beantworten, kann die in Kants Dialektik gestellte Aufgabe für wahrhaft gelöst gelten.

Fichte formuliert das Problem aufs schärfste und radikalste; er erkennt seine spekulative Bedeutung als Erster, ihrer ganzen Weite und Tiefe nach, — sucht es aber zu lösen, indem er auf das philosophische Denken wiederum das Prinzip der Kantischen Ethik anwendet. Dieses Denken ist und kann nur sein ein Streben nach der Lösung, diese selbst nur eine Idee — nicht der bloß theoretisch-spekulativen Vernunft, nicht des bloß praktisch-sittlichen Willens, sondern — des beide in sich vereinigenden philosophischen Denkens, des im Systeme sich auswirkenden Denkwillens, der sich denkenden spekulativen reinen (praktischen) Vernunft. Er gibt also, indem er den spekulativ-ethischen Weg einschlägt, keine spekulativ-logische Lösung; vielmehr soll die ethische Idee die Forderung der spekulativen erfüllen, soweit sie überhaupt erfüllbar ist: der spekulative Ethiker siegt über den spekulativen Logiker, oder die Logik der (Kantischen) Ethik wird die Logik der Fichteschen Dialektik.

Dritter Abschnitt.

Die Wissenschaftslehre von 1794.

I. Methode und Prinzipien.

Die Methode der Wissenschaftslehre.

Wie nach Kant der empirisch-sittliche Wille auf das Ziel, reiner Wille zu werden, nur zustrebt, aber nie dahin gelangen kann, das Ziel zu erreichen; wie die empirische Wissenschaft dem Ziele, das ihr die Idee des Verstandes aussteckt, ebenso nur ins Unendliche sich anzunähern vermag, ohne je das „Ideal der Vernunft" selbst zu verwirklichen, — so soll auch das philosophische Denken immer nur seinem Ziele, der dialektischen Synthesis, zustreben, ohne je diese Synthesis zu vollziehen; oder: das Ziel bleibt außerhalb, jenseits des Weges. Das System ist der Weg, auf dem die endliche Vernunft, indem sie sich selbst unendlich zu machen strebt, sich begreift; denn danach streben, sich unendlich zu machen, dies eben ist das Wesen der endlichen Vernunft, und darin liegt der ganze Umfang ihres (eben deshalb nie zum Kreise sich rundenden, nie abschließbaren) Lebens beschlossen. Die endliche Vernunft ist von dem Widerspruche, endlich und unendlich zu sein, nicht zu befreien, denn er macht ihr Leben aus: ohne ihn wäre sie leer und tot. Das Unendlichwerden enthält diesen Widerspruch in sich, er ist im System nicht überwindbar; er soll und darf nicht überwunden werden, — wäre er überwunden, so stünde

die Bewegung des Geistes still: der Geist hörte auf Geist zu sein, denn er ist gar nichts anderes als Tätigkeit. Er ist lebendiger Geist, werdende, sich schaffende Absolutheit, eben deshalb nie absolut, sondern immer im Zwiespalt mit sich selbst. „Eben aus dem absoluten Entgegengesetztsein erfolgt der ganze Mechanismus des menschlichen Geistes; und dieser ganze Mechanismus läßt sich nicht anders erklären, als durch ein absolutes Entgegengesetztsein" (I, 226). Der Widerspruch darf logisch nicht verschwinden, denn er soll auch im Denken nur praktisch getilgt werden: durch die Tat des ins Unendliche zur Lösung hindrängenden Denkwillens. Die ethisch-spekulative Aufhebung des Widerspruches, die Fichte vollzieht, besteht darin, den Widerspruch als unaufheblich, als notwendig, als Bedingung der Vernunft selbst: als das praktische, logisch eben deshalb antirationale, als das widerlogische Moment in ihr zu begreifen. Deshalb nennt er diese Aufhebung „einen absoluten Machtspruch der Vernunft", durch den „der Knoten zwar nicht gelöst, aber zerschnitten" wird (I, 144).

Die W.L. gelangt daher sowenig wie die Kantische Philosophie zur dialektischen Synthesis, obwohl sie von der Idee der Synthesis ausgeht, obwohl die Vernunft sich selbst als synthetisch, die Synthesis hervorbringend begreift. Dieses Hervorbringen wird in genauer Analogie zur sittlichen Tätigkeit, es wird selbst als die ins Denken hinein sich fortsetzende, als die spekulativ gewordene sittliche Tätigkeit erfaßt. Das System entsteht dadurch, daß in dieser Tätigkeit ein Widerspruch ist, — so wie der empirisch sittliche Wille bei Kant den Widerspruch in sich trägt, empirisch und sittlich (rein) zugleich zu sein. Und wie bei Kant dieser Widerspruch dadurch ins Denken tritt, daß an die Spitze der Ethik ein „Grundsatz" gestellt wird, der nicht wie die Grundsätze der transzendentalen Logik ein theoretisches „Gesetz", ein Naturgesetz apriori ausspricht, sondern als „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft" den kategorischen Im-

perativ formuliert (V, 30), so läßt auch Fichte seine W.L. mit einem Grundsatze beginnen, den man das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft in ihrem spekulativen Gebrauche nennen könnte: in ihm gelangt der kategorische Imperativ zum Ausdruck, den der Systemwille zu befolgen hat, wenn er sich selbst verwirklichen, d. h. das System hervorbringen will. Wie aber das Kantische „Grundgesetz" zugleich das (ethische) Ideal des heiligen Willens begründet, der als der allein dem Gesetze gehorchende, durch keine sinnliche Triebfeder mehr bestimmte, als der absolut sittliche Wille von ihm gedacht wird, so formuliert auch der erste Grundsatz der Fichteschen W.L., da er nicht in der Form eines Imperativs, sondern eines Satzes, vielmehr einer Setzung ausgesprochen wird, das Ideal des absoluten Ich. Im Ideal als Ideal liegt jedoch der dialektische Widerspruch darin, der vielmehr in ihm getilgt gedacht werden soll. Daher darf die Grundsetzung nicht als Setzung des Ideals, sondern sie muß als Sich-selbst-setzung des absoluten Ich ausgesprochen werden und sich erst im System als Ideal enthüllen. Hierbei spielt die Kantische Theorie, der gemäß der reine Wille nicht nur das Ideal des empirischen, sondern zugleich der Wille des geglaubten göttlichen Welturhebers ist, eine entscheidende Rolle; denn die absolute Setzung hat an die Stelle des bei Kant aus der ethisch-spekulativen Idee des höchsten Gutes heraus gefolgerten Glaubenssatzes zu treten, da in ihr die höchste, das gesamte System beherrschende Synthese vollzogen werden soll. Die Reinheit im ethischen verbindet sich mit der Absolutheit im spekulativen Sinne; die absolute Handlung ist ebensosehr absolute Tat wie absoluter Gedanke. Darüber ist schon oben das Nötige gesagt worden.

In dieser ersten, absoluten Setzung ist das System (nach Fichtes spekulativer Intention) widerspruchslos; — aber auch nur in ihr. Könnte unser Denken bei dem ersten

Grundsatze stehen bleiben; besser: vermöchten wir in ihm das ganze System zu denken, ohne zu einem zweiten Grundsatze fortzuschreiten, so wäre unsere Vernunft identisch mit der sich erzeugenden, sich setzenden absoluten. Aber dann käme es überhaupt zu keinem System, d. h. zu keinem Fortschreiten, zu keiner Bewegung, zu keinem Inhalte. „Für die Gottheit, d. i. für ein Bewußtsein, in welchem durch das bloße Gesetztsein des Ich alles gesetzt wäre (nur ist für uns der Begriff eines solchen Bewußtseins undenkbar), würde unsere W.L. keinen Gehalt haben, weil in einem solchen Bewußtsein gar kein anderes Setzen vorkäme als das des Ich" (I, 253). Durch den „absolut ersten Grundsatz" werden „alle möglichen folgenden Sätze . . . bestimmt", sie „liegen gleichsam schon in ihm enthalten" (I, 51). „Ist der [erste] Grundsatz gegeben, so müssen alle Sätze gegeben sein; in ihm und durch ihn ist jeder einzelne gegeben" (I, 58). Damit sie aber aus ihm entwickelt werden können, damit ein System des Wissens, d. h. eine notwendige Folge des Setzens entstehe, muß dem ersten Satze widersprochen, — der Widerspruch, der Gegensatz muß an ihn herangebracht werden, dann erst geht das absolute Ich aus sich heraus (I, 271).

Die erste Setzung enthält alle übrigen in sich; das Prinzip ist an sich selbst das System, — aber nicht für uns. Unsere Vernunft bedarf, um zum Systeme zu kommen, um den Inhalt des absoluten Ich zur Entfaltung zu bringen, einer zweiten, die erste aufhebenden Setzung, einer Entgegensetzung; ohne diese ist für uns die erste bloß formal, gehaltlos, denn der Gehalt entwickelt sich für uns einzig und allein aus dem Widerspruche. Durch die Entgegensetzung tritt der Gehalt des absoluten Ich für uns heraus in das Wissen; mit ihr hebt unser Denken, hebt das reflektierende Denken (denn Gott, das absolute Ich reflektiert nicht) erst an, — wird das Prinzip zum Prinzip, zum Imperativ, dem das Denken durch Erzeugung des Systems

gehorcht. Gott ist ohne Gegensatz; er ist, was er ist, nur weil er ist, und weil er ist, ist er, was er ist. Er ist absolutes reines Ich [1]), absolutes reines Tun: reiner Wille und reines Denken. Aber das absolute Ich, das für sich selbst auch allen Gehalt des Wollens und Denkens, alle „Materie der Ichheit" in sich trägt, — dieses konkrete und reale Ich ist für das reflektierende Denken, für die philosophische Vernunft, die das System erzeugt, ein leeres, bloß formales Ich, und dieses allein ist für sie der Gehalt der absoluten Setzung: denn unsere Reflexion bedarf der Gegensetzung, um zur Materie zu kommen. Gott ist, obwohl absolut rein und absolut frei, doch auch absolut konkret und absolut bestimmt: er erfüllt und bestimmt sich selbst, indem er sich erzeugt. Aber der philosophische Begriff von Gott ist eben kein Begriff von Gott (weshalb Fichte auch dieses Wort vermeidet), er ist nur ein Begriff des absoluten Ich, der zu seiner Erfüllung und Bestimmung des Begriffs seines absoluten Gegensatzes: des Nicht-Ich bedarf. Aufgabe des Systems ist es, diesen Gegensatz aufzuheben: dadurch erhält das Ich seinen Inhalt, verwandelt sich das leere und formale Prinzip in das konkrete, reale System der W.L.

Die absolute Setzung, in der das Ich sich als real, die Fülle seiner Materie in sich setzt, bleibt deshalb auch bei Fichte ein Postulat, eine „Hypothesis" — wie bei Kant. Nur der Unterschied hat statt, daß bei Fichte das Postulat zur spekulativen System-Maxime, die Hypothesis zur Grundlegung des philosophischen Denkens wird: der Inhalt des ethisch postulierten Glaubens wird zum Prinzip des ethisch postulierten Systems. Nach Kant wird die menschliche Vernunft als sittlich wollende durch die Materie des Wollens

1) „Von ihm [dem Standpunkte des Lebens] aus", schreibt Fichte 1795 an Jacobi, „wird das reine Ich, das uns auch auf ihm gar nicht verschwindet, außer uns gesetzt und heißt Gott" (L. u. B.[2] II, 166).

eingeschränkt, die materiale Willensmaxime wird der formalen entgegengesetzt, und solange diese Gegensätzlichkeit besteht, d. h. solange der Wille noch material bestimmt wird, ist die absolute Reinheit, Freiheit und Heiligkeit, kurz die Absolutheit des Wollens nicht hergestellt, — während Gott, obwohl er absolut reiner, freier und heiliger Wille ist, doch zugleich als konkreter, realer, lebendiger und nicht bloß als formaler, idealer Wille zum Gegenstande des postulierten Glaubens wird. Dieser Kantische Gedanke nimmt in der W.L. die Gestalt an, daß die menschliche Vernunft als ethisch-spekulative durch die Materie des Systemwillens, durch das System als Kette materialer Bestimmungsgründe des Denkens eingeschränkt ist, und daß, solange die Gegensätzlichkeit von Ich und Nicht-Ich besteht, das Postulat der absoluten Selbstsetzung nicht erfüllt ist, — während das absolute Ich der Hypothesis, obwohl es nur sich selbst setzt und nicht das Nicht-Ich, dennoch für sich selbst nicht bloße Form, sondern absolute Realität ist: „Insofern gesagt wird: das Ich bestimmt sich selbst, wird dem Ich absolute Totalität der Realität zugeschrieben. Das Ich kann sich nur als Realität bestimmen, denn es ist gesetzt als Realität schlechthin, und es ist in ihm gar keine Negation gesetzt" (I, 129). Oder: die endliche Vernunft ist durch die Setzung des Nicht-Ich eingeschränkt und erhält dadurch erst ihre Materie, weil ihr dadurch erst ihre Aufgabe, absolutes Ich zu werden, zuteil wird; die absolute Vernunft aber braucht durch die Setzung des Nicht-Ich nicht eingeschränkt zu werden, um Materie zu bekommen, denn sie besitzt dieselbe an sich selbst; sie *ist* absolut und braucht es nicht erst zu *werden*.

Kritische Betrachtung.

Nirgends zeigt sich deutlicher als in der Aufstellung des ersten Grundsatzes, daß Fichte zwar über die analytische Logik Kants hinausstrebt, aber zur spekulativen nicht hingelangt; man könnte die Methode der W.L. daher eine *ana-*

lytische Dialektik nennen. Während Kant in seiner analytischen Methode das Mittel gefunden zu haben glaubt, den dialektischen Streit der Vernunft mit sich selbst zu schlichten (indem er die Ideen den Kategorien, das Postulat des Glaubens dem moralischen Gesetze entgegensetzt), erkennt Fichte, daß dadurch dieser Streit nur auf eine neue, höhere Stufe gehoben, aber nicht beigelegt worden ist; daß vielmehr gerade durch die Entgegensetzung die Dialektik eigentlich erst entsteht und unüberwindlich bleibt, solange sie sich erhält. Aber anstatt daraus den Schluß zu ziehen, über die Entgegensetzung hinauszugehen und die Identität der Gegensätze im Systeme herzustellen, verharrt er bei der analytischen oder antithetischen Logik [1]) und bildet sie zur Dialektik um, indem er den durch sie entstehenden Widerspruch zum Prinzip des Fortschreitens, zum Beweggrund des Denkens macht, ohne ihn je logisch-spekulativ aufzuheben: „Wir sollen, laut der Aufforderung desselben [„unseres Wesens"] an uns, den Widerspruch lösen; ob wir seine Lösung gleich nicht als möglich denken können, und voraussehen, daß wir sie in keinem Momente unsers in alle Ewigkeiten hinaus verlängerten Daseins werden als möglich denken können. Aber eben dies ist das Gepräge unserer Bestimmung für die Ewigkeit" (I, 270). Fichte will die kritische Philosophie nur systematisch machen, ihre Gegensätze aus einem obersten Gegensatzpaar ableiten, — er will über die kritische Logik nicht hinaus. Daraus entsteht die eigentümliche Schwierigkeit, den ersten Grundsatz seiner Bedeutung nach richtig zu erfassen. Einerseits soll in ihm der Widerspruch noch nicht zum Ausdruck gelangen, denn er wird erst durch die Antithesis, den zweiten Grundsatz, der das Nicht-Ich dem Ich entgegensetzt, hervorgerufen. Andererseits aber kann es in

1) „Die Handlungen, welche [in der W.L.] aufgestellt werden, sind synthetisch; die Reflexion aber, welche sie aufstellt, ist analytisch" (I, 124).

Fichtes System überhaupt keinen widerspruchslosen Satz geben, keinen Satz, keinen Begriff, der überantithetisch, übergegensätzlich, gegensatzlos wäre. Das absolute Ich soll gegensatzlos sein; aber es soll nur gegensatzlos sein, — für das Denken der W.L. ist es dem Nicht-Ich gegensätzlich, und wird, sofern es ein Ich ist, antithetisch begriffen. Das Absolute, das die Gegensätze in sich trägt, das ihre identische Wurzel, ihre ursprüngliche Einheit wäre, kann in der W.L. nirgends vorkommen. Und doch soll im absoluten Ich die identische Wurzel der Vernunft, ihre noch nicht in die Zweiheit von theoretischem und praktischem Vermögen gespaltene Einheit, eben ihre Absolutheit ergriffen werden. Aber sie soll nur ergriffen werden, — spekulativ ergreifbar ist sie nie.

Diese Zwiespältigkeit tritt daher auch schon im ersten Grundsatze hervor, insofern in ihm Form und Gehalt geschieden werden, insofern er als Grundsatz nur das Prinzip des Systems und nicht das System selbst darstellt, das Prinzip aber notwendig des Systems bedarf, so wie das System des Prinzips. Daher liegt, näher besehen, der Widerspruch schon im ersten Grundsatze selbst, sofern er erster Grundsatz, überhaupt Grundsatz, Anfang, ἀρχή ist. Zwar begründet er sich selbst, ist selber grundlos und unbedingt, dennoch aber wird er auch erst durch das System begründet und bedingt: „Also ist hier ein Zirkel, aus dem der menschliche Geist nie herausgehen kann; und man tut recht wohl daran, diesen Zirkel bestimmt zuzugestehen, damit man nicht etwa einmal über die unerwartete Entdeckung desselben in Verlegenheit gerate. Er ist folgender: Wenn der Satz X, erster, höchster und absoluter Grundsatz des menschlichen Wissens ist, so ist im menschlichen Wissen ein einiges System; denn das letztere folgt aus dem Satze X. Da nun im menschlichen Wissen ein einiges System sein soll, so ist der Satz X, der wirklich (laut der aufgestellten Wissenschaft) ein System begründet, Grundsatz des menschlichen Wissens überhaupt, und das auf ihn gegründete Sy-

stem ist jenes einige System des menschlichen Wissens“ [1]).

Dieser selbe Widerspruch liegt in dem Begriffe des absoluten Ich. Zwar setzt es sich selbst in völliger Unabhängigkeit, und indem es sich setzt, ist es; sein Sein ist seine eigene Tätigkeit, ist die Tathandlung, durch die es sich selbst als Ich erzeugt. Andererseits aber ist dieses Sein, dieses Ich ein bloß formales, das nur in der Abstraktion und Reflexion des Philosophen „existiert“: eine „transzendentale Idee“ (I, 16), ein Produkt des begreifenden Denkens. Das absolute Ich ist absolute Sich-selbst-setzung und ist doch auch durch den Philosophen und nur durch ihn gesetzt. Sein und Begriff, Absolutheit und Idee sind nicht vereint, nicht identisch, — sie sollen es nur sein; Sich-selbst-setzung und Grundsatz, Thesis und Hypothesis klaffen auseinander. Das Ich als Objekt des Denkens, das gedachte Ich, und das Ich als Subjekt des Denkens, das denkende Ich, bleiben, wie bei Kant, getrennt. Zwar soll das absolute Ich das sich denkende, das sich als Einheit seiner selbst bewußtwerdende, zwar sollen Subjekt und Objekt in ihm identisch sein, — aber diese Einheit und Identität soll vielmehr nur im System sich herstellen [2]).

Anfang und Ende der W.L.

Aus dieser dem ersten Grundsatze anhaftenden Zwiespältigkeit erklärt sich die Doppelheit des Weges, auf dem die W.L. zu ihm gelangt. Der spekulativen Idee nach setzt das Ich sich selbst; um aber dieses sich selbst setzende Ich zu finden, um zu ihm zu gelangen, muß vom empirischen Ich abstrahiert und auf das reine Ich reflektiert werden. In-

1) I, 61 f. (Die Sperrungen stammen von mir).

2) Dasselbe gilt von Freiheit und Notwendigkeit. „Sie sind . . . in gar keinem Begriffe zu vereinigen, sondern bloß in der Idee eines Ich, dessen Bewußtsein durch gar nichts außer ihm bestimmt würde, sondern vielmehr selbst alles außer ihm durch sein bloßes Bewußtsein bestimmte: welche Idee aber selbst nicht denkbar ist, indem sie für uns einen Widerspruch enthält. Dennoch aber ist sie uns zum höchsten praktischen Ziele aufgestellt“ (I, 117. Von mir gesperrt.)

sofern das absolute Ich sich selbst setzt, gibt es überhaupt keinen „Weg" zu ihm, und darf es keinen geben. Der Weg beginnt erst nach dieser Setzung, nach dem ersten Grundsatze, dieser ist ja der Anfang des Weges: deshalb ist der Anfang absolute Tathandlung, der nichts Gegebenes, wovon abstrahiert, worauf reflektiert werden könnte und dürfte, „zu Grunde liegen" kann; denn der Grund wird erst durch die Handlung gelegt. Andererseits aber kann und darf es zu einer solchen absoluten Setzung im Fichteschen System nicht kommen, das „Gegebene" kann nie völlig verschwinden, nie aufhören dem Sichmachen entgegengesetzt zu sein. Die Spontaneität fordert ihren Gegensatz, die Rezeptivität; die Unendlichkeit fordert die Endlichkeit, die Absolutheit die Relativität, das Ich das Nicht-Ich; das Verschwinden des Gegensatzes bleibt auf-gegeben, es kann und darf sich im Systeme nie vollziehen, denn der Weg dahin ist unendlich und das Ziel nur durch Annäherung erreichbar. Dennoch verlangt das System nach einem Abschlusse ebensosehr, wie es einen Anfang erfordert; und wie der Anfang noch widerspruchslos ist, so muß das Ende wieder widerspruchslos sein, — sonst wäre es kein Ende. Da der Anfang der einzig widerspruchslose Satz im System sein kann, muß das Ende mit dem Anfang identisch sein, das System muß zum Anfang zurückkehren; der Weg, den es nimmt, kann nicht gradlinig in die Unendlichkeit laufen, sondern muß sich zum Kreise biegen. „Wir bedürfen eines positiven Merkmals zum Beweise, daß schlechthin und unbedingt nichts weiter gefolgert werden könne; und das könnte kein anderes sein als das, daß der Grundsatz selbst, von welchem wir ausgegangen wären, zugleich auch das letzte Resultat sei. . . . Es wird sich bei einstiger Aufstellung der Wissenschaft zeigen, daß sie diesen Kreislauf wirklich vollendet, und den Forscher gerade bei dem Punkte verläßt, von welchem sie mit ihm ausging." „Die W.L. hat also absolute Totalität. In ihr führt Eins zu Allem und Alles zu Einem. Sie ist aber

die einzige Wissenschaft, welche vollendet werden kann; Vollendung ist demnach ihr auszeichnender Charakter" (I, 59).

Man erinnere sich der oben (S. 393 Anm.) angeführten Stelle, die vom göttlichen Selbstbewußtsein sagt, daß in ihm Alles in Einem und Eines in Allem sein würde; — wie nahe wird das System hier diesem in Gott verwirklichten Ideale gerückt. Auch das „in" setzt wie das „zu" eine Zweiheit, die eine Einheit ist; in dem System als Einheit betrachtet ist ebenso wie im göttlichen Bewußtsein „Alles in Einem und Eines in Allem." „Die Form des Ganzen . . . ist nichts anderes als die Form der einzelnen Sätze in Einem gedacht, und was von jedem einzelnen gilt, muß von allen, als Eins gedacht, auch gelten" (I, 51). Der Weg, der vom Anfang durch das System zum Ende führt, ist also als vollendeter nicht mehr nur das unendliche Werden des Ideals, sondern er ist das gewordene; in ihm entfaltet sich die „absolute Totalität". Man sieht, wie nahe Fichte durch diesen Gedanken an den absoluten Idealismus heranrückt. Es fehlt nur noch die eine Erkenntnis, daß der erste Schritt — da die Bewegung sich zum Kreise rundet — keine Auszeichnung verdient vor dem zweiten, dritten und jedem andern; dann wäre auch im System „Eines in Allem", und die Trennung des Einen (der Einheit, der Absolutheit) von allem Andern (von der Mannigfaltigkeit des Systeminhalts, des durch den Grundsatz Gesetzten) wäre überwunden. Aber Fichte gelangt nur durch einen „Machtspruch" zum Abschluß, zur Vollendung; deshalb bleibt der Kreis bei ihm — wie die Widerspruchslosigkeit — nur Forderung.

Kritische Betrachtung.

In dieser Unstimmigkeit zeigt sich die Unausgeglichenheit des ethischen und spekulativen, des antithetischen und synthetischen Denkens bei Fichte. So sehr diese Spannung, diese Disharmonie den von Fichte gerade beabsichtigten Cha-

rakter der W.L. ausmacht, so ist doch nicht zu leugnen, daß sie philosophisch unbefriedigend ist. Das Denken wird sich bei diesem „Standpunkte" nicht beruhigen, es wird auf ihm nicht „stehen" bleiben können. Der einmal gewiesene Weg zum Abschlusse wird weiter verfolgt werden, der Trieb zur „Vollendung" wird den Geist anstacheln, bis die Idee des Kreislaufs, die Idee des Systems als „Enzyklopädie" den Sieg über die Idee des unendlichen Strebens und Werdens, — bis die spekulative Synthesis den Sieg über die ethische Antithesis völlig errungen hat; bis die Widerspruchslosigkeit des Grundsatzes in die des Systems sich verwandelt hat, das System als die Totalität der Widersprüche, als das absolute „Eins in Allem und Alles in Einem" gedacht worden, — bis die Identität von Subjekt und Objekt, von spekulativer und absoluter Vernunft, statt nur als „transzendentale Idee" in einem Grundsatze an der Spitze zu stehen, vielmehr durch das System selbst hergestellt und verwirklicht worden ist. Wenn das System einen Kreis bilden soll, darf es keine Spitze, keinen Grundsatz mehr haben; an die Stelle des Grundsatzes muß dann vielmehr die Totalität aller Setzungen treten.

Fichte sieht zwar, daß die spekulativ-logische Systemidee den Abschluß, die Vollendung heischt: die angeführten Stellen beweisen zur Genüge, bis zu welcher Klarheit das Bewußtsein davon in ihm gediehen ist. Die Schrift „Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie", der die herangezogenen Sätze entnommen sind, erschien vor der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" von 1794 und stellte sich die Aufgabe, Möglichkeit und Form der Philosophie als System, ganz losgelöst vom besonderen Inhalt des seinigen, zu erwägen; wohl zum ersten Male in der Geschichte des Denkens überhaupt, wirft sie mit vollem Bewußtsein das Problem einer „Logik der Philosophie" auf und versucht es mit bewunderungswürdiger Schärfe und Energie zu lösen. Diese Schrift, die das

transzendentale Denken sogleich auf eine neue Stufe erhebt, indem sie es zu einer Reflexion über sich selbst fortführt, geht über das in der W.L. tatsächlich Geleistete weit hinaus. Denn die W.L. von 1794 kehrt in gewissem Sinne gar nicht zu ihrem Ausgangspunkte zurück, wie sie auch, wenn sie sich selbst treu bleiben will, dahin gar nicht zurückkehren darf; sie endet nicht mit dem absoluten Ich des Anfangs, sondern mit dem Ich als Ideal des Strebens oder genauer: mit dem Begriffe des nach dem Ideal strebenden Ich, mit dem Begriffe des absoluten als des sittlichen Triebes, des Triebes „nach absoluter Einheit und Vollendung des Ich in sich selbst" (I, 326). Wie schon Fritz Medicus in seiner schönen Fichtebiographie[1]) hervorgehoben hat, ist das absolute Ich nicht identisch mit dem unendlichen sittlichen Streben (a. a. O. 48), denn „dem absoluten Ich steht kein Nicht-Ich gegenüber" (ebda. 79). Das ist völlig zutreffend; — aber es ist auch verständlich, daß die Gegner der W.L. ihr zum Vorwurf machten, sie sei über den Begriff des Strebens nicht hinausgelangt, das Absolute bleibe jenseits ihrer Erkenntnis, — soweit sie es erfasse, identifiziere sie es mit der praktischen Vernunft. Denn es ist wahr, daß die Wissenschaftslehre darin gipfelt, das Denken des absoluten Triebes als die höchste und abschließende Handlungsweise des Ich zu deduzieren.

Wenn Fichte beim Worte gehalten wird, wenn die in der Schrift über den Begriff der W.L. aufgestellte Forderung, das System habe in sich zu seinem Anfang zurückzukehren, durch die Ausführung erfüllt sein soll, so muß in der Tat gefolgert werden, daß schon das sich selbst setzende, absolute Ich das durch den absoluten Trieb sich setzende, daß der Sinn des Sichselbstsetzens der einer reinen praktischen Selbstbestimmung ist; daß die Tathandlung des reinen Ich ihrem wahren Wesen nach den

1) Fichtes Leben, 1914. (Auch in Fichtes ausgewählten Werken, herausg. v. F. Medicus. Bd. I.)

Charakter der absolut-sittlichen Handlung trage, wie es in der obigen Darstellung (S. 372 ff.) auch geschehen ist. Ohne Zweifel wird damit das eine, das ethische Denkmotiv der W.L. gekennzeichnet. Aber mit ihm verstrickt sich das spekulativ-logische, das fortwährend über das ethische hinausdrängt und zu keiner Harmonie mit ihm gelangt. Gerade wenn der Kreis der W.L. sich schließen soll, wenn die Vernunft auf ihrem Wege zur Vollendung nicht nur streben, sondern sie auch erreichen soll, läßt sich das ethische Motiv nicht verabsolutieren. Die W.L. will den menschlichen Geist als einen immer strebenden begreifen, und so soll auch ihr Begreifen selbst nur ein menschliches, demnach immer nur strebendes Begreifen sein; dennoch will sie zum System sich runden, ihr Wissen soll ein absolutes Ende haben und also selbst absolut sein. Diese beiden Motive stoßen feindselig auf einander, ohne Frieden zu schließen; deshalb muß Fichte sich sowohl dagegen wehren, daß zwischen der spekulativen Idee, dem absoluten Ich, und der ethischen Idee, dem sich absolut bestimmenden sittlichen Ich, Identität herrsche [1]), als auch wiederum diese Identität behaupten, — so wie sich oben zeigte, daß er das absolute Ich zwar über den Gegensatz von Ich und Nicht-Ich erheben will,

1) So geschieht es in Nr. 11 der 2. Einleitung in die W.L. (I, 515 ff.), die mit den Worten beginnt: „Noch gedenke ich mit zwei Worten einer sonderbaren Verwechslung. Es ist die des Ich, als intellektueller Anschauung, von welchem die Wissenschaftslehre ausgeht, und des Ich, als Idee, mit welchem sie schließt." Diese Auseinandersetzung ist auch terminologisch schwierig, da Fichte in der W.L. ausdrücklich vom absoluten Ich sagt, daß es eine Idee sei, „die seiner praktischen unendlichen Forderung notwendig zugrunde gelegt werden muß" (I, 277). Hirsch („Fichtes Religionsphilosophie", 1914, 25 Anm. 4) macht mit Recht darauf aufmerksam, daß zwischen der „transzendentalen Idee", von der Fichte in der Rezension des Aenesidemus (I, 16) spricht, und der praktischen Idee unterschieden werden müsse. Dieser Unterschied entspricht dem der spekulativen und der ethischen Idee; aber über ihn will das spekulativ-ethische System der W.L. gerade hinaus.

aber auch (um es als Ich zu denken) den Gegensatz schon voraussetzen und vom Nicht-Ich abstrahieren muß.

Nur wenn das Sich-begreifen des Ich, welches den Inhalt der W.L. ausmacht, ein Sich-begreifen des am Anfang gesetzten absoluten Ich wäre — und dies wäre nur der Fall, wenn das absolute Ich sich nicht am Anfang setzte, sondern wenn das Sich-setzen des absoluten Ich identisch wäre mit dem in der W.L. sich vollziehenden Sich-begreifen des Ich, — nur wenn das unendlich strebende Ich, indem es sich begreift, an sein Endziel gelangte; wenn das Sichbegreifen und das unendliche Streben, spekulative und praktische Vernunft, ein und dasselbe sein könnten, — ließe die W.L. sich zu einem in-sich-zurückkehrenden Ringe umbiegen. Da aber das unendliche Streben vielmehr als ein solches begriffen wird, das seinem Wesen nach immer Streben bleiben soll, so muß der Ring der W.L. offen, der ihr zugrundeliegende Widerspruch ungelöst bleiben. Zwischen dem praktischen unendlichen Streben und dem spekulativen Begreifen desselben klafft ein Spalt, der das Fichtesche System sprengt. Das spekulative Sichbegreifen will sich als ein unendliches Streben nach dem Begreifen seiner selbst begreifen, und will durch dieses Begreifen doch zu einem Ruhepunkte kommen. Das aber kann nicht gelingen; denn entweder vermag das Sichbegreifen das Streben zu befriedigen, — dann ist es nicht nur ein unendliches Streben nach dem Begreifen; oder es *ist* dieses Streben selbst, — dann vermag es sich nie als ein solches in einem vollendeten Systeme zu begreifen. Indem der Grundgedanke der Kantischen Ethik auf das ganze System übertragen, indem die praktische Vernunft als spekulative verstanden wird, negiert sie sich selbst, zieht sich den eigenen Boden unter den Füßen weg. Es kann nicht wundernehmen, daß die Spekulation in diesem Schwebezustande nicht verharren konnte, daß der schwankende Boden sehr bald verlassen werden mußte, — daß die W.L. trotz der hinreißenden Wirkung, die ihr aufwühlendes,

bohrendes Denken veranlaßte, keinen eigentlichen Schüler fand. Und es ist weiterhin verständlich, daß der einzige „Schüler", Schelling, binnen kurzem das verlorene Gleichgewicht wieder zu erlangen suchte, indem er sich vom Ich weg- und den Erscheinungen, den Objekten zuwandte.

Von einer anderen Seite betrachtet, liegt der Grund dafür, daß die W.L. ihrer spekulativen Tendenz nach zum ersten Grundsatze, zur Idee des absoluten Ich zurückkehren sollte, statt dessen aber in der ethischen Idee des unendlichen Strebens endet, darin, daß in die W.L. der Begriff des spekulativen Ich nicht eingeführt wird, daß mithin trotz aller Reflexion auf die eigene Tätigkeit dem Fichteschen Denken dennoch die letzte Besinnung auf sich selbst mangelt. Fichte sieht nicht, daß sein eigenes Denken f o r t w ä h r e n d die Synthesis vollzieht, die zu vollziehen er für unmöglich erklärt: daß er sich überall, in jedem Schritte, den er unternimmt, an dem Ende befindet, auf das er nur glaubt zustreben zu können, — und daß er andererseits, eben weil er das nicht sieht, von diesem Ende überall gleich nahe und gleich weit entfernt bleibt, nicht aber ihm zustrebt. Es geht Fichte mit der erstrebten Synthesis gerade so, wie es nach seinen Worten dem Dinge an sich seines Gegners ergeht: „Wo liegt nun das unabhängige Nicht-Ich unsers Gegners, oder sein Ding an sich ... ? Offenbar nirgends und allenthalben zugleich. Es ist nur da, inwiefern man es nicht hat, und es entflieht, sobald man es auffassen will" (I, 283). Der positive Gehalt seiner Lehre besteht nach seiner Absicht in der Erkenntnis, daß das endliche Ich nur danach s t r e b e n kann unendliches zu werden, daß sich in diesem Streben die Unendlichkeit des Ich offenbart; daß also das endliche Ich, insofern es ins Unendliche strebt, ebensosehr ein unendliches Ich ist, und daß der durch diese Gegensätzlichkeit der Prädikate des Ich — unendlich und endlich zugleich zu sein — für das Denken entstehende unvermeidliche und unentrinnbare Widerspruch die Bedingung für die Möglichkeit

des endlichen Bewußtseins sei: in dieser Einsicht gipfelt das System, in ihr hat es seinen Stand- und Ruhepunkt erreicht. Wenn es aber einen solchen Gipfel- und Ruhepunkt in dem Systeme soll geben können; wenn der unaufhebliche Widerspruch durch die Erkenntnis desselben denn doch gelöst werden, das endliche Ich also, sofern es dieser Erkenntnis mächtig wird, über die Unruhe seines Strebens zuletzt siegreich hinausgelangen und sich voll-enden kann, — bleibt dann noch ein Rechtsgrund dafür übrig, dieses sich erkennende Ich als endlich zu bezeichnen? Ist es nicht in diesem Endpunkte wenigstens unendlich oder vielmehr über den Gegensatz endlich-unendlich erhaben, — identisch mit dem sich setzenden absoluten Ich? Oder bleibt der Widerspruch auch in dieser letzten Reflexion bestehen? — Aber zersetzt sich dann nicht ihr spekulativer Gehalt, mündet die W.L. dann nicht in einen absoluten Skeptizismus, der sich selbst in die Luft sprengt? Diese Folgerung ließe sich nicht anders umgehen als dadurch, daß jene Identifizierung der sich erkennenden und der absoluten Vernunft vollzogen wird. Dann aber würde das System seinen ethischen Gehalt einbüßen, mit dem Charakter eines kritischen auch den eines ethischen Idealismus verlieren. Diese zweite Entscheidung ist es, zu der sich der deutsche Idealismus in seiner Entwicklung entschließt. Vor die Wahl gestellt, entweder das „sittliche Denken" oder das Denken preiszugeben, wählt er das erstere und läßt die Spekulation über die ethische Weltanschauung, der die Transzendentalphilosophie ihr erstes Dasein verdankt, die in Fichte ihren gewaltigsten und rücksichtslosesten Interpreten gefunden, triumphieren. Indem die W.L. die Ethik zur Metaphysik steigert, ruft sie den Geist wach, der diesen Anspruch der Ethik zurückweist. Der deutsche Idealismus zertrümmert zuerst in Kant durch die Ethik die Metaphysik, er baut in Fichte die Metaphysik durch die Ethik wieder auf; er wird zuletzt in Schelling und Hegel der Ethik

wiederum ihren Platz innerhalb der Metaphysik einräumen, indem er das ursprüngliche Recht der zertrümmerten aufs neue zur Geltung bringt.

In der W.L. findet sich neben dem Begriff des absoluten oder reinen Ich des Anfangs noch derjenige des endlichen Ich, „unserer" Vernunft, die sich in theoretische und praktische zerlegt. Die spekulative Vernunft aber, die — theoretisch und praktisch zugleich — über sich selbst reflektiert und durch diese Reflexion das System erzeugt, wird nicht begriffen; sie wird bald mit dem theoretischen bald mit dem praktischen Ich zusammengeworfen. Insofern die Identität des theoretischen und praktischen Ich als Idee auftaucht, wird die über sich selbst reflektierende Reflexion „praktisch" genannt. Daß die Vernunft, welche in der W.L. über sich reflektiert, eben dadurch sich als die identische, praktisch-theoretische und somit als absolute Vernunft erweist, gelangt zu keiner Klarheit; mit Fichteschen Ausdrücken: die systematische Synthesis setzt sich nur, aber sie setzt sich nicht als gesetzt. Eben deswegen schließt sich der Kreis der W.L. nicht: sie endet nicht mit dem Sichbegreifen ihrer selbst, sondern mit dem Begreifen des sittlichen Ich, als eines von ihr getrennten. „Das Ich muß . . . über sich reflektieren, ob es wirklich alle Realität in sich fasse. Es legt dieser Reflexion jene Idee [des absoluten Ich] zum Grunde, geht demnach mit derselben in die Unendlichkeit hinaus, und insofern ist es praktisch: nicht absolut, weil es durch die Tendenz zur Reflexion eben aus sich herausgeht; ebensowenig theoretisch, weil seiner Reflexion nichts zum Grunde liegt, als jene aus dem Ich selbst herstammende Idee . . ." (I, 277). Aber ist das Reflektieren darüber, ob das Ich wirklich alle Realität in sich fasse (das Reflektieren der W.L.!) in der Tat ein bloß praktisches, d. h. das Reflektieren der „gemeinen Menschenvernunft" Kants? Oder ein bloß ethisches? Ist es in der Tat nicht-theoretisch, weil seiner Reflexion nur die aus dem

Ich selbst herstammende Idee des absoluten Ich zugrunde liegt [1])? Diese Idee wird doch vielmehr von Fichte selbst als „transzendentale" von der praktischen Idee, die „für das Ich selbst" und nicht nur „für den Philosophen" (I, 515) vorhanden ist, sorgfältig unterschieden. Hier wird der Mangel an Reflexion und Einstimmigkeit sonnenklar: es gibt keinen Platz in der W.L. für das über sich reflektierende Ich, weil das — theoretisches und praktisches Vermögen in sich vereinende — absolute Ich über alle Reflexion hinausgehoben, vom System im „Grundsatz" abgetrennt wird, und weil das begriffene praktische Ich nicht das theoretisch und praktisch zugleich tätige, sich begreifende, sondern allein das vom theoretischen abgetrennte, ihm entgegengesetzte praktische sein darf; es kommt zu keiner Identität, weder in dem, worauf reflektiert wird, noch in dem reflektierenden Ich selbst. Obwohl Fichte aufs schärfste betont, daß es kein theoretisches Handeln gibt ohne ein praktisches, kein praktisches ohne ein theoretisches, schreitet er doch nicht dazu fort einzusehen, daß eben die Reflexion die Einheit von theoretischem und praktischem Handeln darstellt. Die Reflexion ist weder theoretisch noch praktisch, sondern beides zugleich; trotzdem kann sie bei Fichte nicht die Reflexion des absoluten Ich über sich selbst sein, denn dies reflektiert nicht, weil es „Eins in Allem, Alles in Einem" ist; — was ist sie? Wie kann sie sich begreifen? Diese Frage drängt über Fichte hinaus; erst Hegel stellt sie und sucht sie zu beantworten [2]).

1) Fichte bleibt hier in dem Kantischen Denken befangen, für das theoretische Vernunft soviel bedeutet wie Verstand. Auch die „Deduktion der Vorstellung" gelangt nur bis zur Deduktion der Kantischen Vernunft, nicht aber der spekulativen.

2) Es liegt eine Aeußerung Fichtes vor, die es bestätigt, daß die oben aufgeworfene Frage Fichte selbst unbeantwortbar schien: „Jenes ursprüngliche Setzen nun und Gegensetzen und Teilen ist N.B. kein Denken, kein Anschauen, kein Empfinden, kein Begehren, kein Fühlen usf., sondern es ist die gesamte Tätigkeit

Die beiden ersten Grundsätze.

Während Kant von der Erfahrung zu den Bedingungen derselben und von den Bedingungen zum Unbedingten aufsteigt, geht Fichte den umgekehrten Weg. Das Unbedingte macht er zum Ausgangspunkt, weil es die höchste Bedingung — nicht nur für die Erfahrung, sondern — für das philosophische Begreifen ist: nicht von der Welt zu Gott, sondern von Gott zur Welt geht bei ihm der Weg des Denkens. Das, was aller Wahrheit, zu der das Denken gelangt, zugrunde liegt, ist nicht die Erfahrung, denn sie hat selbst nur Wahrheit, sofern ihre Gründe, ihre Bedingungen wahr sind; diese aber entleihen ihre Geltung wiederum dem höchsten Grunde, der obersten Bedingung, die durch nichts anderes mehr bedingt wird: dem Unbedingten [1]). Das Unbedingte muß daher dem Denken „zum Grunde" gelegt, es muß als Grund-satz des Systems ausgesprochen werden. Aber so unwiderleglich die Behauptung für Fichte ist, daß alle bedingte Wahrheit abhängig ist von der unbedingten, so unweigerlich die Forderung gilt, von dem obersten Grunde auszugehen, wenn Ordnung in das System der Begründungen hineingebracht werden soll, — so fest steht es für ihn, daß der oberste Grund nicht genügt, um fortzuschreiten, um das Denken in Bewegung zu setzen und das, was folgt, abzuleiten; daß

---

des menschlichen Geistes, die keinen Namen hat, die im Bewußtsein nie vorkommt, die unbegreiflich ist . ." (L. u. B.² II, 214).

1) Der Ausgang von dem formallogischen Satze A=A (Fichte wendet, um die Identität auszudrücken das mathematische Gleichheitszeichen an; das verführt ihn dazu, statt Identität bisweilen Gleichheit zu sagen [z. B. I, 103 oben], wodurch die Klarheit getrübt und selbst der Gedanke verdorben wird) hat bei Fichte keine sachliche Bedeutung. Sachlich ist das Ich=Ich der Grund für das A=A, auf das sich Fichte nur als auf etwas allgemein Zugestandenes stützt, um zugleich auch auf den Unterschied hinzuweisen zwischen dem A und dem Ich: das A ist ein Gesetztes, das Ich ein Sichsetzendes.

vielmehr, da die Zweiheit des Unbedingten und Bedingten schon dem Gedanken des Unbedingten, die Zweiheit von Grund und Folge schon dem Gedanken des Grundes anhaftet, neben den höchsten Grundsatz ein zweiter zu treten hat, der — als Grundsatz — den Anspruch des ersten, alleinige oberste und absolute Voraussetzung zu sein, einschränkt oder, logisch gesprochen, negiert. Der erste Grundsatz muß seinem Wesen nach behaupten, das System in sich zu enthalten, da er aufhören würde, der „zureichende Grund" für die aus ihm abgeleiteten Sätze des Systems zu sein, wenn zu deren Begründung etwas nicht in ihm Gedachtes hinzukommen müßte. Und doch muß etwas hinzukommen, da sonst das im ersten Grundsatz Enthaltene nie aus ihm herausgehen, sich nie als System entfalten würde.

Hier zeigt sich daher der anfängliche, unausweichliche, unvermeidliche Widerspruch: so rechtskräftig das Postulat des Systems ist, das Absolutheit und damit Einzigkeit des höchsten Grundes verlangt, so unerfüllbar ist es. Die absolute Setzung gilt, und sie gilt nicht: sie gilt, denn sonst ist überall keine Wahrheit; sie gilt nicht, denn sonst ist Wahrheit nur in ihr, nicht aber außerhalb ihrer, sonst gibt es keine Wahrheit des Systems. Deshalb muß das System zwei Ausgangspunkte haben, einen, der die Absolutheit setzt, und einen, der sie negiert; dem Ja muß das Nein entgegengeschleudert werden, denn erst am Nein kann sich das Ja bewähren. Zwar wird die gänzliche Vertilgung des Nein im absoluten Ja vorausgesetzt; aber diese Voraus-Setzung, diese Hypothesis kann erst denkreal werden, kann ihre Geltung erst erweisen, wenn das Nein ebenfalls zu Grunde gelegt, wenn dem Ja ebenso kategorisch und absolut widersprochen wird. Zwar wird durch das Nein nichts hervorgebracht: die Negation setzt nichts Positives, sie erzeugt keinen Gehalt; der Gehalt, den sie negiert, wird ihr durch das absolut schöpferische Ja vorausgegeben. Aber im Ja ist das Nein nicht ent-

halten: die Form der Verneinung ist unabhängig von der Form der Bejahung, sie ist ihr gegenüber ein absolut Neues und Fremdes. Indem sich die Bejahung gegenüber der Verneinung behauptet, zerlegt sich ihr Gehalt; das Ja kann sich nur behaupten, indem es seinen ursprünglichen Anspruch, das Absolute zu setzen, aufgibt und dem Nein eine gewisse Sphäre einräumt. Dabei aber kann es kein Bewenden haben; denn der ursprüngliche Anspruch bleibt, — das Ziel der Denkbewegung muß es sein, ihm gerecht zu werden, indem schrittweise die eingeräumte Sphäre dem Nein wieder abgewonnen wird. Es ist vorauszusehen, daß dieser Prozeß unendlich ist; denn soviel auch immer dem Nein abgerungen wird, es kann niemals gänzlich vertilgt werden, da es sonst gar nicht absolut hätte gesetzt werden können.

Man kann sagen, Fichte bewahrt sich in dem zweiten Grundsatze den Ausgangspunkt der Kantischen Philosophie. Nimmt er im ersten den Standpunkt der Absolutheit ein, so wird er im zweiten dem der Endlichkeit gerecht: die Spannung zwischen beiden ruft die Aufgabe ihrer Vereinigung und damit die Tätigkeit des Denkens wach, so wie die Spannung zwischen Pflicht und Neigung, zwischen übersinnlichem Gesetz und sinnlicher Triebfeder sittliches Handeln erzeugt. Zwar wird das Handeln zum sittlichen allein durch die Unterordnung des Willens unter das Gesetz, — dieses ist der alleinige sittliche Bestimmungsgrund; aber ohne die Schranke, die das Gesetz an den sinnlichen, empirischen Motiven findet, könnte die Tat des Willens niemals entstehen. Das absolute Ja, das absolut sich selbst setzende, das absolut freie Ich soll der alleinige Bestimmungsgrund alles Denkens sein, — alles Denken zielt darauf ab, in diesem Ich die Wurzel aller Wahrheit zu erweisen; damit aber dieser Erweis erfolgen, die Tat des Denkens vollbracht werden könne, muß notwendigerweise dem Ja ein zu vernichtendes, zu verneinendes Nein, dem absoluten Ich ein absolutes Nicht-Ich entgegengesetzt werden, und dieser Akt der Antithesis muß

ebenso zu Grunde gelegt, ebenso voraus-gesetzt werden, wie der Akt der Thesis; denn das denkende Handeln, das handelnde Denken kann erst beginnen, wo die Spannung zugrunde liegt, wo die Kluft aufgerissen ist zwischen Gesetz und Schranke, zwischen Ja und Nein, zwischen Absolutheit und Endlichkeit.

Das absolute Entgegensetzen hat daher eine ganz andere Funktion und Bedeutung als das absolute Setzen: das absolute Ich s o l l gesetzt werden, in ihm wird das Resultat voraus-gesetzt, als wäre es schon erreicht, da es erreicht werden soll; — der erste Grundsatz entspricht so dem Kantischen Glaubenspostulat; in ihm handelt die W.L. „pflichtmäßig". Der zweite Grundsatz entspricht dem Ausgangspunkte der Kantischen Philosophie; in ihm gelangt das Moment der Erfahrung, der Gegebenheit, der Sinnlichkeit, der Neigung zur spekulativen Anerkennung: das Nicht-Ich s o l l nicht gesetzt, sondern es soll n i c h t gesetzt werden; wird es dennoch und zwar absolut, so wie das Ich, gesetzt, so geschieht das nicht aus dem ethischen Denkgesetze, sondern aus spekulativer Einsicht. Das Entgegensetzen ist kein Handeln der reinen praktischen, sondern der reinen spekulativen Vernunft; so tut sich der Abgrund, den das System ausfüllen, den es zum Verschwinden bringen will, sogleich zwischen dem ersten und zweiten Grundsatze auf. Die reine praktische Vernunft allein soll handeln, sie allein soll spekulativ sein; aber zwischen ihr und der spekulativen Vernunft klafft sogleich am Anfang der unheilbare Spalt, der die Eine Vernunft zerreißt. Es soll dieselbe Eine Vernunft sein, die das System begründet und beherrscht; aber eine zerrissene Vernunft, eine Vernunft, die eine W i d e r v e r n u n f t sich gegenüber hat, eröffnet das System: dem bejahenden Geist tritt der verneinende entgegen mit demselben Anspruche auf Absolutheit; denn auch das Entgegensetzen ist ein Setzen, eine Handlung, ein Akt

der Freiheit, obwohl das allein setzende und handelnde Ich durch diesen Akt negiert, obwohl alle Freiheit durch ihn zunichte gemacht wird. Das Geheimnis der Weltschöpfung und des „Abfalls der Engel" hat kaum in irgendeinem philosophischen Systeme eine so großartige und einfache, eine so ins Prinzipielle erhobene Darstellung erfahren; im Ursprung des Denkens selbst, in den logisch ersten Gründen aller Erkenntnis wird es aufgespürt und an die Spitze des Systems gestellt. Der Gegensatz, den das Kantische Denken sich zugrunde liegen hat, den es in wechselnder Gestaltung, in immer neuen Verwandlungen ausspricht, wird von Fichte in absoluter Reinheit und Grundsätzlichkeit ans Licht emporgehoben, und eben dadurch die von Kant ersehnte Einheit ins System hineingebracht.

Auch bei Kant findet sich, schärfer gesehen, schon die Doppelheit des Ausgangspunktes. Sie macht sich einmal darin geltend, daß theoretische und praktische Philosophie, jede für sich ihren eigenen Anfang haben; denn obwohl die Ethik mit der Kritik der reinen Vernunft zusammentrifft, baut sie sich doch nicht eigentlich auf ihr auf, sondern hat ihren eigenen, gesonderten Gang, der mit der Analyse der „gemeinen Menschenvernunft" beginnt. Wichtiger noch aber ist die Doppelheit der Momente, die bei Kant sowohl in der theoretischen wie in der praktischen Philosophie von allem Anfange an das Denken beherrschen. Wenn gesagt wird, Kant gehe in der theoretischen Philosophie von der Erfahrung aus, so bedeutet das nicht, er stütze sich auf „Erfahrungstatsachen" oder auf Erfahrungsurteile; sondern er analysiert vielmehr die Erfahrungsurteile und entdeckt in ihnen die beiden Momente des Apriori und Aposteriori, der Form und der Materie, des Uebersinnlichen und des Sinnlichen. Auch Kant setzt mithin von vornherein neben das eigentliche Erfahrungsmoment das transzendentale, das aus der Erfahrung, d. h. aus dem Momente des Empirischen niemals erschlossen werden kann. Fichte hebt aus den mancherlei

Verkleidungen, in denen bei Kant die beiden Momente sich gegenübertreten, ihren reinen, unverhüllten Kern heraus und bringt ihn in die Form seiner beiden ersten Grundsätze. Dadurch wird deutlich, daß der Grundgegensatz nicht nur, wie es in der K. d. r. V. aussieht, zwei Komponenten betrifft, die in ihrer Zusammenfügung das Ganze des Erfahrungsurteiles ergeben, sondern daß in ihm die Prinzipien ergriffen werden, aus deren Vereinigung das Ganze des Systems, das Ganze der „menschlichen Vernunft", des Bewußtseins resultiert.

Wie der erste Grundsatz schon als Grundsatz sein Gegenspiel, das System, fordert und damit den Keim des Widerspruches in sich trägt, auch ohne die Antithesis des zweiten Grundsatzes, so ist dieser, für sich genommen, ebenso schon mit dem Widerspruche behaftet: Grundsatz zu sein und doch auch das Gegenteil eines Grundsatzes, eines Prinzips. So wenig bei Kant die sinnliche Materie in der theoretischen, die sinnliche Maxime in der praktischen Philosophie den Wert von Prinzipien haben, da sie vielmehr den wahren theoretischen und praktischen Prinzipien entgegengesetzt werden, — so wenig darf das Nein des zweiten Grundsatzes den Anspruch erheben, begründend zu sein, da es vielmehr den Grund, den absoluten Urgrund negiert. Während aber bei Kant die ungeheure Problematik und Antinomik dieses Verhältnisses dadurch verschleiert wird, daß die transzendentalen Prinzipien durch Analyse der Erfahrung und der gemeinen sittlichen Vernunft gewonnen werden, als brauchte das Denken bloß von einem vorliegenden, gegebenen Ganzen auf die eine Seite, die Seite des apriori, zu sehen und könnte die andere Seite, die des aposteriori, vernachlässigen, das nichtprinzipielle Moment der Erfahrung *als* Erfahrung und dem sittlichen Leben *als* Leben überlassen, — bringt Fichte zum Bewußtsein, daß sich in diesem Prozesse des Absehens von einer Seite, des „Abstrahierens", das größte spekulative Problem verbirgt. Denn das Ganze wird durch

diese „transzendentale Abstraktion“ [1]) ebensowenig begriffen wie die Abstraktion selbst.

Was soll es heißen, daß vom Ganzen ein Teil abgezogen, ein anderer Teil zugelassen wird? Wie verhält sich der Teil zum Ganzen, der Teil zum Teil im Ganzen? Darauf kann nur derjenige antworten, der einen Begriff vom Ganzen besitzt und aus dem Ganzen die Teile begreift, der auf das Setzen des Ganzen *als* eines Ganzen und das Zerteilen des Ganzen in die Teile reflektiert. Der Begriff des Ganzen aber kann durch Zerteilen oder Abziehen nie entstehen. Zwar bildet auch Kant einen solchen Begriff, indem er zur Idee und zum Ideale der Vernunft aufsteigt; da er aber nicht von diesem Begriffe ausgeht, so bleibt er darin befangen, in dem Ganzen nur die unendliche Aufgabe der *Erfahrung*, und nicht die für die *Spekulation* sich ergebende Aufgabe zu sehen: er reflektiert deshalb nicht darauf, daß die Spekulation ein Ganzes zerteilt, und daß sie, um die Zerteilung vornehmen zu können, zunächst das Ganze als Ganzes setzen, — daß sie die Seiten oder Momente des Ganzen nur unter Voraussetzung des Vernunftganzen selbst *als* Seiten oder Momente an ihm begreifen kann. Fichte richtet auf diesen Punkt sein Augenmerk: die Synthesis, welche in der Erfahrung und dem sittlichen Leben sich vollzieht, darf nicht als das ursprüngliche Ganze gelten, von dem der Philosoph zu abstrahieren hätte; diese Synthesis ist vielmehr als eine *Wiedervereinigung* der im Ganzen getrennten Momente zu begreifen. Um aber diese Wiedervereinigung begreifen zu können, muß Fichte zu einer *ursprünglichen* Synthesis und zu einer *ursprünglichen* Antithesis aufsteigen: er muß den Akt der ursprünglichen „Abstraktion“ vielmehr als Akt einer ursprünglichen Verneinung des Ganzen erfassen, — erst mit Hilfe dieser „Verneinung“ kann er zum Begriffe der Zerteilung und des

1) Vgl. zu diesem Begriffe die vorzüglichen Ausführungen von Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte, 1902, 26 ff.

Teils gelangen. Aller Abstraktion liegt die ursprüngliche Setzung und Verneinung des unzerteilten Ganzen zugrunde; das Denken dieses Ganzen ist die oberste Bedingung für die Möglichkeit — nicht der Erfahrung, sondern — des Denkens selbst, der Trennung von Form und Materie der Erfahrung wie des sittlichen Wollens, — für die Möglichkeit also des „transzendentalen Abstrahierens". Das Vernunftganze muß erst gesetzt und negiert worden sein, ehe es zerteilt werden kann.

Kritische Betrachtung.

Die spekulative Schwierigkeit, die die beiden ersten Grundsätze der W.L. zu beheben haben, besteht darin, daß in ihnen der Grund für jede Trennung des Vernunftganzen gelegt, und daß hinwiederum im Vernunftganzen jede Trennung überwunden und die Identität der Gegensätze gedacht werden soll. Das an den Anfang gestellte Ganze, das absolute Ich gerät durch die Entgegensetzung selbst in die Situation des Entgegengesetzten hinein, und so entsteht der dialektische Waffengang zwischen dem gegensatzlos erzeugten und dem gegensätzlich gewordenen Ja. Es ist schon darauf hingewiesen worden, daß dieser Widerspruch, genau gesehen, nicht erst durch die einander gegensätzlichen ersten beiden Grundsätze hervorgerufen wird, durch welche die Setzung des absoluten Ich bejaht und verneint wird, sondern daß er schon in jedem von ihnen enthalten ist; daß somit die Auseinanderfaltung des Ja und Nein, wie sie durch Fichte vorgenommen wird, eine künstliche ist, — man darf wohl sagen, nicht nur eine künstliche, sondern auch eine kunstvolle. Denn der Beginn der W.L. ist nicht nur gewaltig, weil er in geradezu klassischer Einfachheit das Geheimnis von Gott und Welt in die Form philosophischer Grundsätze kleidet, sondern auch durch die logische Kunst, mit der er die dialektischen Momente alles Denkens stufenförmig

aufbaut und miteinander in Streit geraten läßt. Freilich wird es sich zeigen, daß diese Kunst dem Probleme nicht voll gerecht wird; daß die Momente, indem sie als Grundsätze ausgesprochen werden, ihren Charakter, bloße Momente zu sein, einbüßen, und daß dadurch die Fichtesche Dialektik eine Steifheit und Starrheit behält, die erst Hegel zu beseitigen versucht, — wodurch dann allerdings auch der spekulative Sinn dieser Dialektik eine Aenderung erfährt.

Indem Fichte die Momente zu Grundsätzen verfestigt, reißt er sie von vornherein auseinander, er macht aus ihnen zwei Gegenstände: das Ich und das Nicht-Ich. Obwohl die W.L. sich bemüht, die Gegenständlichkeit dieser beiden „Gegenstände" zu vernichten und ihre reine Momenthaftigkeit herauszuarbeiten, obwohl sie durch das Uebergreifen des Ich über das Nicht-Ich die Zerrissenheit wieder tilgen und die ursprüngliche Einheit in der Bewegung des Denkens wieder herstellen will, so muß doch die anfängliche Grundsatzdualität sie dauernd daran hindern: die Verfestigung ist nicht wieder aufzuheben, das Ganze nirgends herzustellen. Es bleiben zwei Absoluta im System, statt daß im Absoluten zwei sich durchdringende Momente aufgezeigt werden. Der Widerspruch wird nicht im ersten Grundsatze selbst bloßgelegt, oder dieser entwickelt sich nicht zum zweiten, zu seinem Gegen-satze, sondern der zweite ist ein neuer Beginn, getrennt vom ersten; daß dieselbe Vernunft, die den ersten getan, diesen zweiten Schritt tut, daß sie ihn tun muß, aus einer ihr innewohnenden Notwendigkeit, oder daß der zweite Grundsatz selbst schon ein Moment des ersten ausmacht, darauf reflektiert die W.L. nicht, und sie darf auch darauf nicht reflektieren: weil sie das absolute Ich frei erhalten will von der Negation, weil der erste Grundsatz keine Synthesis, sondern eine Thesis sein soll, — weil die Dualität der Momente in ihr nur dem endlichen Denken, nicht aber

dem absoluten Sichsetzen angehört [1]). Oder anders gewandt: das Denken der W.L. bleibt von den Akten des Sichsetzens und des Entgegensetzens getrennt; es identifiziert sich nicht mit diesen Akten, es findet in ihnen nicht sich selbst, nicht sein eigenes Setzen und Handeln: es denkt in ihnen nicht sich selbst, ihr Denken ist nicht Selbsterkenntnis des sich denkenden Ich, ist nicht ein Denken dieses Sichdenkens; — ihr Ich ist nicht sichdenkendes Selbstbewußtsein, sondern ein durch ein Nicht-Denken (das ursprüngliche Entgegensetzen des zweiten Grundsatzes) negiertes, — an sich über alles Denken erhabenes, von allem Denken, aller Reflexion getrenntes Ich, das erst durch die Negation in das theoretisch erkennende und das praktisch handelnde verwandelt wird. Die beiden Absoluta: das absolute Ich und das absolute Nicht-Ich, bleiben beide jenseits des Denkens, dem Denken vorausgesetzt; das absolute Ich, weil es noch nicht oder nicht mehr denkt (je nachdem es als Anfangspunkt: als spekulative, transzendentale Idee, oder als Ausgangspunkt: als transzendental-praktische Idee, erscheint), — das absolute Nicht-Ich, weil es kein Ich ist. Beide sind nur die Bedingungen für die Möglichkeit des Denkens, deshalb so wenig selbst Produkte des Denkens, als Kants Erfahrungsbedingungen Produkte der Erfahrung sind, der sie vielmehr vorhergehen. In ihrer Doppelheit erhält sich der Doppelsinn des Kantischen Dings an sich, das einmal als der absolut gesetzte Stoff (als das Affizierende) und sodann als die absolut gesetzte Form (als Idee, als Ideal, als übersinnliches Substrat) auftritt; sie werden nicht als Momente in ihrer Mitte, dem sich denkenden Ich, vereinigt.

Aber sind nicht auch die beiden ersten Grundsätze Akte

1) Treffend sagt Ebbinghaus: „Das sich selbst setzende Ich und das das Nicht-Ich setzende sind selbst nur dem Namen nach identisch; dem Begriffe nach liegt die unüberbrückte Transzendenz, die bei Kant zwischen dem Ich und dem Dinge an sich liegt, nunmehr zwischen den beiden Akten des Ich selber“ (a. a. O. 16).

des Denkens? Sind sie nicht ihrer logischen Struktur nach Urteile, die wahr sein wollen, unterliegen sie nicht wie alle Urteile den formalen Denkgesetzen? Ist nicht in ihnen wie in allen Urteilen ein logisches Subjekt von einem logischen Prädikat zu unterscheiden, die beide durch ein verbindendes Glied miteinander verknüpft werden? Wie könnten sie sonst die Form von Sätzen, von Grundsätzen erhalten? Es wiederholt sich hier bei Fichte dasselbe Mißverständnis, dem auch Kant, wie oben gezeigt wurde, verfällt, wenn er in den synthetischen Grundsätzen apriori mehr als nur Momente der als transzendentale Apperzeption sich herstellenden Synthesis, wenn er in ihnen diese Synthesis schon vollzogen sieht und sie als allgemeinste Naturgesetze, denen alle besonderen bloß subsumiert zu werden brauchen, formuliert, — während sie in Wahrheit nichts anderes als schematisierte Kategorien, formale Bedingungen der Erfahrung sind. Fichte will nicht die Bedingungen der Erfahrung, sondern die Bedingungen des Denkens überhaupt an die Spitze seines Systems stellen; in Analogie zur „reinen Naturwissenschaft" will er eine „reine Philosophie" begründen: seine Grundsätze sollen nicht oberste Naturgesetze, sondern philosophische Grundsätze, Grundgesetze alles philosophischen Denkens sein. Aber ebensowenig wie Kants Grundsätze schon Produkte des naturwissenschaftlichen, dürfen Fichtes Grundsätze schon Produkte des philosophischen Denkens sein: weder der erste noch der zweite Grundsatz, weder die Thesis noch die Antithesis sind Synthesen, sind synthetische Urteile apriori. Erst der dritte Grundsatz soll die erste Synthesis herstellen; — aber wie können Grundsätze, Grundurteile n i c h t Synthesen sein? Wie können sie gedacht werden, wenn sie nur Denkmomenten Ausdruck verleihen sollen? Gibt es ein nicht-synthetisches D e n k e n, — ein Denken, das die Momente seiner selbst noch nicht in Vollständigkeit in sich trägt? Und wenn es ein solches Denken nicht gibt, nicht geben kann, welchen Wert, welchen

logischen Sinn haben dann die Grundsätze — diese Vorgedanken, diese Voraus-setzungen? Hier kündigen sich Probleme an, mit denen die W.L. von 1794 ringt, ohne sie klar zu sehen, ohne eine Lösung für sie zu finden.

Der erste Grundsatz soll Grundsatz des Systems sein, soll das Prinzip der W.L. aussprechen, soll die erste Bedingung für das philosophische Denken abgeben; und er soll auch in sich absolut selbständig sein, das ganze System schon in sich enthalten, die Totalität der Vernunft repräsentieren. Beide Gedanken werden nicht zusammengebracht; deshalb bleibt es unklar, wer den ersten Grundsatz denkt, wer die absolute Tathandlung des Sichsetzens vollzieht, und welche logische Struktur und Dignität diesem Akte zukommt. Das absolute Ich setzt sich selbst — aber wer setzt dieses Sichsetzen des Ich? Das endliche Ich? Der Philosoph? Aber kann er das Sichsetzen des absoluten Ich setzen, ohne selber absolutes Ich zu sein? Wenn er die absoluteTathandlung in sich vollzieht, — muß er nicht eben in diesem Vollzuge, in dieser Handlung selbst absolutes Ich sein? Die Zweideutigkeit der ersten, alle übrigen begründenden Setzung wird so ganz deutlich. Sie macht sich bei Fichte selbst darin bemerkbar, daß er von zwei ganz verschiedenen Wegen redet, auf denen der Philosoph zum ersten Grundsatze gelangt: einmal von Reflexion und Abstraktion, das andere Mal von intellektueller Anschauung. Dort behält er die Kantische Methode bei, die oberste Denkbedingung wird durch ein Abscheiden des apriorischen Moments, durch ein Absehen vom empirischen gefunden; hier will er über die Kantische hinausdringen, um das Vernunftganze, um das absolute Ich, die ursprüngliche Einheit des apriorischen und empirischen Moments in Unmittelbarkeit intellektuell anzuschauen. Das Absolute ist, wie das Wort ethymologisch besagt, das Losgelöste. Aber nicht durch Loslösen soll es zur Erzeugung gebracht werden, als wäre vor ihm schon ein anderes gesetzt, an dem es nur haftete,

und von dem es getrennt werden müßte, um das „Losgelöste“ zu werden; sondern es soll unbedingt, d. h. beziehungslos, also gerade nicht in Beziehung zu einem andern gesetzt, es soll als das, was es ist, intellektuell angeschaut werden — vielmehr: es soll sich selbst anschauen als das, was es ist, indem es sich durch Tathandlung erzeugt. Das eine Mal abstrahiert der Philosoph als empirisches Ich von seiner empirischen Beschaffenheit; das andere Mal ist es das absolute Ich, welches sich selbst setzt und dieses Sich-setzen setzt, indem es sich anschaut.

Fichte schwankt zwischen beiden Möglichkeiten; aber die erstere gewinnt die Oberhand über das System der W.L.; das Denken des ersten Grundsatzes und die Tathandlung bleiben zweierlei: das erstere ist Handlung des Philosophen, das zweite Handlung des absoluten Ich; das erstere ist Reflexion über die Handlung, diese selbst aber ist reflexionslos, geschieht ohne Bewußtsein, ist bloße Handlung, reines Tun, ist vor-gedacht. Das „Setzen“ ist kein spekulatives, sondern ein vor-spekulatives, in dem Tun und Denken noch nicht geschieden, sondern ungeschieden eines sind. Aber läßt sich dies vor-gedachte, vor-spekulative, reine Tun — denken? Und irgendwie gedacht muß es doch werden, indem es zum „Grundsatze“ wird! Das absolute Setzen ist unbegreiflich; wie Kants Freiheit, geht es allem Begreifen voran, — aber es wird dennoch als absolutes Sichsetzen im Grundsatze gesetzt: es wird zu einem gedachten Inhalte, wird als das, was es ist, intellektuell angeschaut und in die Form des Urteils gebracht, — wie ist das möglich? Indem das philosophische Denken von dem absoluten Sichsetzen geschieden wird, geht die Identität des Tuns und Denkens, die gedacht werden soll, dem Denken vielmehr verloren: das Tun der Tathandlung und das Denken dieses Tuns sind nicht ein und derselbe Akt, wie es der Idee entspricht, sondern die Reflexion tritt äußerlich an das Tun heran; der vom absoluten Ich geschiedene Philosoph setzt das Absolute als etwas außerhalb seiner selbst, so wie Gott

auf dem Standpunkte des Lebens als ein Ich außerhalb des Ich vorgestellt wird: die „Logik" des Postulatenglaubens erweist sich auch in der W.L. als übermächtig. Die transzendentale Idee bleibt Idee und realisiert sich nicht, obwohl das Sichrealisieren es ist, welches die Idee des absoluten Ich ausmacht.

Auch der Ausdruck „intellektuelle Anschauung" (I, 10, 16, 22) darf schließlich darüber nicht täuschen: zwar klingt in ihm die Forderung einer absoluten Methode an, die sich nicht auf die transzendentale Abstraktion und Reflexion stützt, sondern Weg des absoluten Ich selbst ist; aber diese Forderung wird nicht erfüllt. Ja schon dem Ausdrucke hängt die Erinnerung an das an, was Kant mit ihm bezeichnet hat, obwohl er von Fichte anders verwandt wird; es bleibt die Vorstellung mit ihm verbunden, daß der Verstand etwas von ihm selbst Geschiedenes, etwas An-sich-seiendes anschaut, wenn auch dieses Geschiedene selbst ein Ich und zwar das absolute Ich ist; nicht aber meint er, daß dieses Ich s i c h s e l b s t intellektuell anschaut, daß intellektuelle Anschauung und Tathandlung eines und dasselbe sind. So wie nach Kant in der Erfahrung Anschauung und Verstand zusammenwirken, so unterscheidet Fichte auch im philosophischen Denken diese beiden Momente: die Anschauung des Denkens nennt er intellektuell, die Verstandestätigkeit Reflexion; beide müssen sich vereinigen, damit das Geschaute begriffen werde. Die intellektuelle Anschauung ist daher für Fichte nicht wie bei Kant die Idee einer uns versagten übersinnlichen Anschauung der Dinge an sich, sie ist aber auch nicht Anschauung des absoluten Ich, nicht S e l b s t a n s c h a u u n g desselben; sondern sie ist spekulative Anschauung, die sich auf den „Gegenstand" der W.L., auf die durch sie zur Erkenntnis ihrer selbst gelangende Vernunft richtet und sich mit der Reflexion verbindet, um das Angeschaute in ein Begriffenes zu verwandeln.

Der dritte Grundsatz.

Die Dialektik der W.L. entsteht dadurch, daß das menschliche oder endliche Ich als ein eingeschränktes absolutes begriffen wird. Absolutheit und Eingeschränktheit oder Endlichkeit schließen sich aus; dasselbe Ich kann nicht zugleich absolut und nichtabsolut sein, und doch ist das menschliche Denken des menschlichen Ich von diesem Widerspruche nicht zu befreien, sondern wird erst durch ihn möglich; er muß daher dem System, welches den „Mechanismus des menschlichen Geistes" aus einem Prinzip heraus verstehen will, zugrunde gelegt werden. Um den Widerspruch zur Darstellung zu bringen, wird zunächst das absolute Ich gesetzt oder die absolute Selbstsetzung ausgesprochen, sodann wird diesem Spruche widersprochen, dem Satze der Gegensatz entgegengehalten. Es ist dasselbe Ich, welches sich setzt und sich nicht setzt; dieser Widerspruch ist unerträglich und muß behoben werden. Das ist nur möglich, wenn das absolute Ich zerteilt, geschieden, wenn eine Unterscheidung vorgenommen wird, die eine Vereinigung herbeiführt. Das absolute Ich darf seiner Totalität nach nicht negiert werden, die Negation darf nur einen Teil desselben betreffen, während der andere, übrig bleibende Teil unbetroffen bleibt und sich der Negation gegenüber in seiner Positivität erhält. Das mit dem Gegensatze seiner selbst verträgliche Ich ist das endliche, welches gar nicht den Anspruch erhebt gegensatzlos zu sein, sondern infolge seiner Endlichkeit vielmehr sein Gegenteil setzt, an dem es seine Grenze, sein Ende findet. Alle Unterscheidung und damit alle Denkbestimmung, alle Begründung hat selbst ihren obersten Grund in der Urscheidung, durch welche das absolute Ich in seiner Gegensatzlosigkeit, Uebergegensätzlichkeit erhalten, über die Dualität des Ja und Nein emporgehoben, zugleich aber in diese Dualität zerlegt, und in ihm als seine Teile oder Momente das gegensätzliche Ich und

das gegensätzliche Nicht-Ich oder, populär gesprochen, Ich und Welt begriffen werden.

Gott, Ich und Welt — diese Scheidung spricht der dritte Grundsatz aus, indem er zugleich in Gott die Einheit von Ich und Welt setzt. Aber diese Einheit ist dialektisch: die durch den dritten Grundsatz herbeigeführte Lösung des Widerspruches erweist sich, näher besehen, selbst als widerspruchsvoll. Denn wenn auch dem Nicht-Ich nun nicht mehr das absolute, sondern das teilbar gesetzte, endliche Ich gegenübersteht, wenn auch Gott von dem Widerspruche befreit ist, die Welt als selbständig sich gegenüber zu haben, so bleibt doch die absolute Einheit des absoluten Ich auf der einen Seite und seine Zerlegtheit, Zerteiltheit auf der anderen unverträglich: das Ich, obwohl verendlicht, bleibt doch *als Ich* absolut; es ist das eine und selbige absolute Ich, welches durch den Akt der Scheidung verendlicht wird, ohne daß diese Identität begriffen wäre. Sie könnte nur begriffen, nur im Begriffe wiederhergestellt werden, wenn erweisbar wäre, daß die absolute Setzung und die absolute Entgegensetzung ein und derselbe Akt wäre; wenn das Ich, indem es sich setzte, zugleich das Nicht-Ich sich entgegensetzte; oder wenn Gott, indem er sich erschafft, eben dadurch die Welt hervorbrächte, — wenn Gott, Ich und Welt identifizierbar, der *Pantheismus* spekulativ denkbar wäre. Statt dessen liegt die einzige Auflösung des dialektischen Knotens in der Erkenntnis, daß das Ich, da es weder mit Gott identisch noch der Welt absolut entgegengesetzt, da es weder absolut absolut noch absolut nicht-absolut (selbst nur Welt, nur Nicht-Ich) sein kann, als Streben zu Gott gedacht werden muß[1]): indem es zu Gott strebt oder (eigentlich) zurückstrebt, erweist es sich als gespalten, als *endlich* und *absolut*, *weltlich* und *göttlich*, oder *weltlich* und *ichhaft zugleich*; der Begriff des Strebens *fordert* ge-

1) Vgl. I, 278 Anm.

radezu den Widerspruch und erklärt ihn dadurch, soweit es überhaupt durch die Spekulation geschehen kann und darf. Der „letzte Grund" für das Entgegensetzen, für die Einschränkung wird damit in das Ich selbst verlegt: „Dies geschieht dadurch, daß das Ich, welches in dieser Rücksicht praktisch ist, gesetzt wird als ein solches, welches den Grund der Existenz des Nicht-Ich . . . in sich selbst enthalten s o l l e: eine unendliche Idee, die selbst nicht gedacht werden kann, durch welche demnach das zu Erklärende nicht sowohl erklärt, als vielmehr gezeigt wird, d a ß und w a r u m es nicht zu erklären sei; der Knoten nicht sowohl gelöst als in die Unendlichkeit hinausgesetzt wird" (I, 156). Damit ist jedoch der Darstellung vorgegriffen; es gilt zunächst den dritten Grundsatz der W.L. in Zusammenhang mit den beiden ersten näher zu betrachten und auf seinen spekulativ-logischen Sinn hin zu prüfen, denn in ihm enthüllt sich der Charakter der Methode, die Fichte befolgt[1]).

Man muß sich erinnern, daß Kant als das vornehmste Problem der theoretischen Philosophie die Frage betrachtet hatte: wie sind synthetische Urteile apriori möglich? Ihr geht, wie schon Maimon sah[2]), die wesentlichere und allgemeinere voraus: wie ist Synthesis überhaupt möglich[3])? Die transzendentale Apperzeption, das reine „Ich denke" sollte diese Frage beantworten. Das Ich verbindet die beiden einander entgegengesetzten Glieder der Synthesis: Stoff und Form. Aber wie kann es die Glieder verbinden, wenn es selbst von ihnen geschieden, ihnen entgegengesetzt,

1) „Die F o r m des Systems gründet sich auf die höchste Synthesis." (I, 115.)

2) Vgl. oben S. 341.

3) So sagt Fichte noch 1812: „Die transzendentale Logik wird also nicht nicht fragen, wie Kant: wie sind diese oder jene Bestimmungen des Wissens möglich, innerhalb des schon zustande gekommenen Wissens, z. B. synthetische Urteile apriori?, sondern: wie ist das Wissen selbst möglich, d. i. durch welcher Elemente Verbindung ist es möglich?" (N. I, 129).

oder aber auf die Seite des einen Gliedes gerückt, selbst nur als Form, als reinste und leerste Form begriffen wird? Wird dann nicht ein neues Ich erforderlich, welches die Form Ich mit dem Formstoff der übrigen Formen, sowie diese mit dem bloßen, formlosen Stoff synthetisch vereinigt? Das Vereinigende muß, wenn es seine Aufgabe soll erfüllen können, stets über die Glieder übergreifen; es darf ebensowenig reine Form sein, als es etwa reiner Stoff sein könnte, sondern es muß beide in sich als in ihrer Einheit verbinden; logisch ausgedrückt: beide Glieder müssen in ihm ihre Identität finden; das Ich muß sich selbst in die Gegensätze gespalten haben, wenn anders sie in ihm, durch seine Tätigkeit synthetisch vereinigt werden sollen. Kant bahnt die Lösung dieses Problems in seiner transzendentalen Deduktion an, die als Prinzip die Identität der Objektivität (der Objekte) und der Subjektivität (des reinen Ich) ausspricht, glaubt aber damit genug getan zu haben. Er sieht nicht, daß die Antinomie der Vernunft ihren letzten Grund in der unüberwundenen Schwierigkeit hat, Identität und Gegensätzlichkeit miteinander zu vereinbaren, — daß der von ihm eingeschlagene Weg, die Antinomie zu beseitigen (indem er Verstand und Vernunft einander entgegensetzt), sein Ziel verfehlt, da auf diese Weise nicht einmal die Tiefe der in der transzendentalen Deduktion erreichten Identitätslehre wiedergewonnen wird.

Fichte gräbt in der von Kant eröffneten Richtung weiter: Synthesis und Antinomie hängen miteinander aufs innigste zusammen, die Synthesis ist an sich selbst das Antinomische; und da sie das Prinzip alles Denkens ausmacht, so ist alles Denken antinomisch oder dialektisch und muß aus den reinen Momenten der Identität (der Thesis: Ich ist Ich) und der Gegensätzlichkeit (der Antithesis: Ich ist nicht Nicht-Ich) aufgebaut werden. Thesis und Antithesis sind ihrer logischen Form nach beide völlig leer, sie sind tautologisch,

und insofern sind sie keine Erkenntnisse, keine Gedanken, keine Urteile, keine Synthesen, sondern bloße Vor-Erkenntnisse, Vor-Gedanken oder Denkmomente [1]); erst der dritte Grundsatz, der beide vereint, der das antinomische Urteil fällt: Ich ist Nicht-Ich (I, 107), ist ein voller Gedanke, weil er eine Synthesis, die Ur-Synthesis, enthält. Sobald das Denken synthetisch wird (und erst dann wird es Denken, erst dann sagt es „etwas" und sagt von Etwas etwas Anderes aus, erst dann prädiziert es), wird es widerspruchsvoll, antinomisch; es ist nur widerspruchslos, solange es inhaltslos ist, solange es nichts aussagt. Erst durch den dritten Grundsatz entsteht ein Bewußtsein [2]): das absolute Ich kann nie Bewußtsein sein; alles Bewußtsein wird durch Thesis und Antithesis nur möglich, durch Synthesis erst wirklich. In der Synthesis zeigt sich erst der wahre Charakter des Ich, nicht nur es selbst, sondern auch das Gegenteil seiner selbst, Nicht-Ich zu sein. Aber freilich: der dritte Grundsatz käme nie zustande, wenn nicht das Ich der Thesis mehr wäre als bloße Abstraktion, bloße Form, wenn nicht in ihm Ich und Nicht-Ich, es selbst und sein Gegenteil schon gesetzt wären; denn die Antithesis könnte nie Antithesis sein, wenn nicht dasselbe Ich, das in der Thesis sich setzt, in ihr sich als sein Gegenteil setzte, — wenn nicht das Ich der Thesis sich verneinte, indem es das Nicht-Ich sich entgegensetzt. Das Ich kann absolut immer nur sich selbst setzen; es setzt daher auch sich, wenn es das Nicht-

1) In dem „ursprünglichen höchsten Urteil" wird, wie Fichte sagt, „die Stelle des Prädikats für die mögliche Bestimmung des Ich ins Unendliche leer gelassen" (I, 116). Bei der Antithesis könnte man dementsprechend sagen, bleibt die Stelle des Subjekts ins Unendliche leer. Vgl. auch die Anm. I, 96, in der das absolute Ich als das absolute logische Urteilssubjekt bezeichnet wird, dessentwegen man überhaupt von einem Urteils-Subjekte spreche. — Zum Begriffe des Vor-Gedankens vgl. den analogen des Vor-Gegenstandes in Rickerts System d. Philos. (I, 54 f. u. 270 f.).

2) Vgl. z. B. I, 269, 275.

Ich absolut setzt. Sowohl das Ich wie das Nicht-Ich werden, wie Fichte sagt, in dem identischen Bewußtsein (I, 106) gesetzt; das aber heißt nichts anderes, als daß die Identität des Ich sich im dritten Grundsatze als die transzendentale, synthetische herausstellt, die das mit sich identische, formale Ich und sein Gegenteil, das mit sich ebenfalls identische, formale Nicht-Ich, in einem konkreten Bewußtsein vereinigt.

Das Ich der Thesis und das der Synthesis sind identisch: denn das Ich ist seinem Wesen nach thetisch und synthetisch zugleich; es ist thetisch, wenn bloß auf das Moment seiner Identität, — synthetisch, wenn auf das Moment seiner Gegensätzlichkeit zu sich selbst reflektiert, d. h. die Antithesis der Thesis gegenübergestellt wird. Deshalb sind Antithesis und Synthesis nur in der Reflexion geschieden, an sich aber eines und dasselbe. „Die [synthetische] Handlung Y kann der Handlung des Gegensetzens nicht nachgehen, d. i. sie kann nicht betrachtet werden, als durch dieselbe erst möglich gemacht .... Ferner kann sie nicht vorhergehen ... Also geht sie unmittelbar in und mit ihr vor; beide sind Eins und ebendasselbe, und werden nur in der Reflexion unterschieden" (I, 109). Das konkrete Bewußtsein ist daher eine Dreieinheit: es ist Ich, Nicht-Ich und Identität beider. Bei Fichte ist das Ich der Thesis mit dem Doppelsinne behaftet, das konkretidentische Ganze seiner Momente und bloßes Moment zu sein (Ich-Idee und formales Ich); je nachdem das eine oder andere hervorgehoben wird, wird der Nachdruck auf das Sichsetzen, auf die Absolutheit des Ich — oder darauf gelegt, daß das Ich im Bewußtsein gesetzt wird. Das eine Mal wird das Bewußtsein durch Einschränkung (durch den dritten Grundsatz) aus dem absoluten Ich abgeleitet; das andere Mal wird das Ich durch Abstraktion vom konkreten Bewußtsein abgesondert, entsteht also durch Einschränkung des Bewußtseins. So kann Fichte sowohl sagen: „das

Bewußtsein selbst ist ein . . . Produkt der ersten ursprünglichen Handlung des Ich, des Setzens des Ich durch sich selbst" (I, 107), als auch: „das Nicht-Ich kann nur insofern gesetzt werden, inwiefern im Ich (in dem identischen Bewußtsein) ein Ich gesetzt ist, dem es entgegengesetzt werden kann" (I, 106)[1]. Hier wird das ursprünglich gesetzte Ich selbst Bewußtsein genannt, dort das Bewußtsein als Produkt des ursprünglichen Sichsetzens bezeichnet. An diesem Schwanken zeigt sich, wie die beiden, das Fichtesche Denken bestimmenden Motive sich durchkreuzen. Fichte will zwar das endliche Bewußtsein aus dem absoluten herleiten, aber da dieses Herleiten selbst ein endliches Tun ist, so muß er das absolute Bewußtsein, aus dem hergeleitet werden soll, als ein durch das endliche Tun (Abstraktion und Reflexion) im endlichen Bewußtsein gesetztes begreifen. Das absolute Ich muß daher sowohl die Stelle des Ganzen einnehmen, das durch Einschränkung zum endlichen Bewußtsein wird, als auch die Stelle eines Teiles im endlichen Bewußtsein, das durch den entgegengesetzten Teil (das Nicht-Ich) erst zum Ganzen vervollständigt wird.

Kritische Betrachtung.

Der Schritt, den Hegels Dialektik über die Fichtesche hinaustun wird, läßt sich von hier aus gut beleuchten. Hegel wird einsehen, daß die drei Grundsätze nicht auseinandergerissen werden dürfen, sondern eine einzige, in eine Dreiheit von Momenten sich gliedernde Einheit sind, daß somit das absolute Ich der Thesis, für sich genommen, keine Selbständigkeit, keine Absolutheit hat, nicht abgelöst werden kann von dem Nicht-Ich der Antithesis; daß Position und Negation erst zusammen das Ganze ergeben, daß das Ganze sich in diese Momente zerlegt, und daß dieses Sich-zer-

1) Von mir gesperrt.

legen nicht von außen betrachtet werden darf als entstehend durch ein an das Ich, man weiß nicht von wem und woher herangebrachtes Nicht-Ich, als ein vom absoluten Tun des Sichselbstsetzens geschiedenes, selbständiges Tun, — daß vielmehr das Sichselbstsetzen ein Sich-zerlegen, Sich-zerteilen, Sich-von-sich-unterscheiden und wiederum Sich-mit-sich-identisch-setzen bedeutet. Hegel wird erkennen, daß Absolutheit und Nicht-Absolutheit (oder Endlichkeit) Momente des Ich, Teile des Ganzen sind, die, auseinandergerissen, sich gegensätzlich, — als „Urteile" formuliert, sich widersprechend sind; daß sie zu ihrer wahren Bedeutung nur gelangen, wenn sie in ihrem gegenseitigen Sichergänzen, Sich-im-Ganzen-durchdringen verstanden werden, — d. h. wenn das Ich sich in beide zerlegt, sich in beiden erkennt und in diesem Sich-zerlegen sich als Ich, als lebendiges Tun begreift.

Fichte glaubt, daß die Thesis möglich sei ohne die Synthesis, daß ein Ganzes, ein Ich sich setzen könne, ohne sich von sich zu unterscheiden und sich mit sich identisch zu setzen, ohne sich zu zerlegen und wieder zu vereinen, ohne ein Nicht-Ich zu setzen und das Nicht-Ich hinwiederum mit sich zusammenzubinden zu einem konkreten Ganzen. Er glaubt, in dem absoluten Ich, abgetrennt vom Nicht-Ich, das widerspruchslose Ganze gesetzt zu haben, oder genauer (da nicht der Philosoph, sondern das Ich selbst im ersten Grundsatze sich setzt): daß die Abstraktion des Identitätsmomentes (verabsolutiert) schon ein Ich ergäbe; Hegel wird sehen, daß das Ganze, losgelöst von den Momenten betrachtet, in der Tat „nur" die Idee des Ich, d. h. ein vom Ich, vom Ganzen abgeschiedenes Fragment, ein Teil ist, aber nimmermehr das Ich, das Ganze selbst. Fichte arbeitet dieser Erkenntnis vor, indem er das analytische Verfahren zum dialektischen vertieft, indem er die Unmöglichkeit aufzeigt, bei der Setzung allein oder bei der Entgegensetzung allein stehen zu bleiben; indem er das Denken in Fluß bringt dadurch, daß er ihm

die Aufgabe stellt, Setzen und Gegensetzen zu vereinen, und den dritten Grundsatz als Lösung dieser Aufgabe zum Programm des Systems macht. Er befindet sich, an Hegel gemessen, nur noch im unklaren darüber, daß über die Form dieser programmatischen Lösung nicht hinausgegangen werden kann; daß durch die Idee einer anderen, für „uns" unvollziehbaren Lösung, — die darin bestände, daß an die Stelle der Dreieinheit eine „absolute" (losgelöste, abstrakte) Identität, an die Stelle des Verschwindens der Gegensätze in der Handlung des sie als Momente seiner selbst setzenden, sich denkenden Ich ein Verschwundensein oder ein Nichtvorhandensein derselben treten könnte —, nur immer wieder ein Moment des ganzen Prozesses, des im Prozesse des Setzens, Entgegensetzens und Einens sich enthüllenden, sich erscheinenden Ganzen herausgerissen und damit die Dialektik erneuert wird. Es entgeht ihm, daß auch das absolute Sichsetzen des Ich eine solche dreiheitliche Handlung ist, daß daher das Ich, das sich in der Thesis absolut, d. h. losgelöst vom Dreischlage seines Denkens setzt, sich als ein totes Moment von sich trennt, als caput mortuum der Abstraktion aus sich heraussetzt und so, statt sich als Ich zu behalten, vielmehr „ent-icht".

Man kann den Punkt, in dem Fichte hinter Hegel zurückbleibt, auch dadurch bezeichnen: während Fichte aufs deutlichste erkennt, daß Antithesis und Synthesis sich gegenseitig bedingen, wird ihm dasselbe nicht ebenso klar hinsichtlich des Verhältnisses von Thesis und Antithesis, Thesis und Synthesis [1]). Die Thesis soll ohne jede

1) Fichte erkennt nicht, daß Synthesis und Thesis ebenso wie Synthesis und Antithesis ein und derselbe Akt sind und nur in der Reflexion geschieden werden können. Auch der von Ebbinghaus (a. a. O. 40 Anm.) herangezogene Satz der W.L.: „Das Entgegensetzen ist nur möglich unter Bedingung der Einheit des Bewußtseins, des setzenden und des entgegensetzenden" (I, 103) beweist dafür nichts, denn die Einheit des Bewußtseins, von der hier die Rede ist, ist nicht identisch mit der Identität des sich setzenden Ich,

Beziehung zur Antithesis gelten; eben deshalb muß er sie in Beziehung zu dem sie setzenden Philosophen (in Wahrheit also doch in irgend einem Sinne zur Antithesis) bringen. Es ist dasselbe, was oben dahin ausgedrückt wurde, daß Fichte den ersten Grundsatz widerspruchsfrei erhalten will, indem er ihn zu einem über alles Denken erhabenen „Spruche" macht, während er in ihm doch nur den Auftakt, nur ein formales Element, nur den Gegensatz des Gegensatzes, nur eine transzendentale Idee, nur die Hypothesis des Systems zum Ausdruck bringt. In dieser Tiefe also und nirgends anders liegt die „Verwechslung" von absolutem Ich (d. h. Ichtotalität, Vernunftganzem, konkretem Vernunftideal) und formalem, reinem Ich (bloßer Ich-Identität, bloßem Ichmomente, transzendental-abstrakter Ich-Apperzeption) — jene Verwechslung, die schon die frühesten Kantianer Fichte zum Vorwurf gemacht haben, die er selbst als Vorwurf empfand, und die auch heute wieder als der Punkt bezeichnet worden ist, an dem Fichte dem Kantischen Denken untreu geworden und in die „Metaphysik" zurückgefallen sei.

Transzendentale Abstraktion und analytische Dialektik.

So spricht Lask davon, daß Fichte sich mit dem dritten Grundsatze aus der „analytisch-transzendentalen Logik" in eine „emanatistische" stürze, wofür als sicheres Kennzeichen der Gebrauch mathematischer Bilder, insbesondere die Vorstellung des räumlichen Ganzen und seiner Teile zu gelten habe, die an Stelle des „rein logischen" Verhältnisses von Gattung und Exemplar rücke (a. a. O. 83 ff.). Lask hält die „Kluft zwischen Form und Materie" und darum auch „die Entgegensetzung von reiner Form und Idee — in der Form und Inhalt ausgeglichen sind —

sondern ist Einheit des (reflektierenden) Bewußtseins. Ueber das Verhältnis von setzendem und reflektierendem Ich aber besteht eben bei Fichte keine Klarheit.

[für] ein Kriterium des kritischen Standpunktes" (ebda. 93). Er hat darin, wörtlich genommen, vollkommen recht. Aber spricht sich nicht schon in dem angeführten Satze das Unhaltbare dieses „Standpunktes" aus? Die Kluft zwischen Form und Materie soll ihn zum kritischen machen; aber derselbe Standpunkt verlangt in der Idee eine „Ausgleichung" des Gegensatzes, eine Ausfüllung der Kluft. Also soll die Kluft und ihr Gegenteil festgehalten, sie sollen auseinandergehalten werden; — so entsteht die neue Kluft zwischen dem Dualismus der Gegensätze (oder der Gegensätzlichkeit) und der Einheit der Gegensätze (oder der Identität), zwischen dem Inhalt und der Form der Idee (mag man als Inhalt die Identität, als Form die Gegensätzlichkeit betrachten, indem man darauf reflektiert, daß der unser Denken übersteigende Inhalt: die Identität, „von uns" formal im Gegensatze gegen die Gegensätzlichkeit gedacht werde, — oder mag man die Gegensätzlichkeit zum Inhalt, die Identität zur Form machen, indem man den Akzent darauf legt, daß die Idee ihrem Inhalte nach sowohl Form als Inhalt, also die Gegensätze umfasse, „für uns" aber nur als Form, also als Identität in Betracht komme, da wir den Inhalt nicht in der Anschauung realisieren können); „wir" müßten nun wieder, um diese Kluft auszufüllen, um den unerträglichen Gegensatz „auszugleichen", zu einer neuen Idee emporsteigen, und so ins Unendliche.

In gewissem Sinne entspricht eine solche Forderung wirklich dem Fichteschen Denken, das niemals dazu gelangt, die Gegensätze zu überwinden, niemals dazu gelangen will und darf, — woraus zu ersehen ist, daß trotz „emanatistischer" Logik gerade der kritische Standpunkt von der W.L. festgehalten wird. Andererseits aber ist nicht zu verkennen, daß sich schon in Kants transzendentaler Logik der Ansatzpunkt findet, den regressus ad infinitum spekulativ zu vermeiden, da sie die synthetische Einheit von Form und Materie als die Bedingung der Möglichkeit

der Erfahrung behauptet, die „Ausgleichung" der Kluft also nicht nur der Idee anheimgibt, sondern schon für den Verstand in Anspruch nimmt. Fichte geht nur einen bei beginnender Reflexion auf das eigene transzendentale Denken unausweichlichen Schritt vorwärts, wenn er im dritten Grundsatz die synthetische Einheit als die Bedingung der Möglichkeit alles Denkens, also auch des transzendentalen, an die Spitze seines Systems stellt und damit die Kantische Idee einer bloßen Erfahrungsaufgabe zum Thema der W.L. erhebt.

Mit dem Gedanken der synthetischen Einheit, wenn man darunter nicht nur wieder eine Form, sondern eben die Synthesis von Form und Materie versteht, ist der Gedanke des Ganzen unweigerlich verbunden. Das macht ja die transzendentale Logik gerade zur transzendentalen, daß sie nicht das formallogische Verhältnis von Gattung und Exemplar, von Allgemeinbegriff und besonderem Fall zugrunde legt [1]), daß die Kategorien in ihr nicht wie bei Aristoteles „oberste Gattungen darstellen, unter welche alle möglichen Vorstellungsinhalte zu subsumieren sind" [2]), sondern daß der Verstand durch die Kategorien, d. h. durch synthetische Akte, durch die Handlung des Verbindens den Inhalten seine eigene Ganzheit, seine Ichheit verleiht, daß in ihr die verbundenen Inhalte als Inhalte des sie verbindenden Ich gedacht werden. Werden die Kategorien als gleichsam in sich ruhende, außer dem Akte des Verbindens „geltende" Formen betrachtet, so drängt sich die Frage auf: wie entsteht durch den Akt das Ganze aus Inhalt und Form, d. h. wie entsteht das empirische Bewußtsein des Gegenstandes? Oder: wie kann das Bewußtsein des Inhalts und das der Form ein und dasselbe einzige Bewußtsein sein? Die Idee des Ganzen ist aus dem Gedankengange der transzendentalen Logik niemals auszuschalten, sondern macht geradezu ihr Grund-

1) Vgl. oben S. 79 ff., 339 ff.

2) Windelband, Geschichte der Philosophie [3] 115 ([9] u. [10] 118).

problem aus [1]). So wie auf der Seite des Gegenstandes Inhalt und Form ein Ganzes bilden, so auf der Seite des Subjekts das empirische (inhaltlich bestimmte) und das transzendentale (formale, reine). Wenn Fichte sich räumlicher Bilder bedient, wenn er von Teilung, von Größe spricht, so bleibt er sich bewußt, in Bildern zu reden. Mit dieser Bildersprache aber begnügt er sich nicht; vielmehr wird man sagen dürfen, daß das ganze Bemühen der W.L. geradezu darauf hinausläuft, das in den Bildern Gemeinte begrifflich zu erfassen: eben deshalb gelangt sie zu ihrem dialektischen Verfahren, das in der Aufstellung einander widersprechender Sätze den logischen Gehalt der Bilder zum Ausdruck bringt. Das Wesen der Dialektik besteht bei Fichte in nichts anderem als in einer Logisierung des intellektuell Geschauten; man wird daher das Verhältnis zwischen Kant und Fichte nur dann gerecht und richtig beurteilen, wenn man Fichte zum wenigsten zugesteht, daß er von dem Willen geleitet wird, die Transzendentalphilosophie begrifflich zu vertiefen.

Nicht Fichte, sondern viel eher Kant bleibt bei Bildern stehen, wenn er Begriffe wie Spontaneität, synthetischer Akt, Einbildungskraft und andere psychologisch klingende Termini einführt, ohne den antinomischen Kern des darin Gedachten herauszustellen; wenn er in den Glaubenspostulaten sich mit der Vorstellung einer „causa noumenon" oder eines „heiligen Urhebers der Welt" statt begrifflicher Erkenntnis abfindet. Vor allem aber ist der Begriff der „synthetischen Einheit" selbst nur als ein Bild zu bezeichnen, wenn in ihr nicht bloß der abstrakte Begriff der Einheit im Gegensatze zu dem zu Vereinigenden oder Vereinigten, sondern eben dieses selbst darunter verstanden wird, — wenn der Gedanke des aus Form und Stoff sich zusammensetzenden Ganzen

1) So redete Jacobi schon von der „Hälfte" des Bewußtseins (s. oben S. 310), so Reinhold von der „ganzen Vorstellung" (Versuch usw., 246 ff.).

dadurch realisiert sein soll. Fichtes Denkenergie richtet sich auf diesen Punkt, von dessen Aufhellung seiner Ansicht nach die Gewißheit und Wahrheit der gesamten Philosophie abhängt. Das empirische wie das transzendentale Bewußtsein ist nur möglich, weil es ein in sich entzweites, — trotz der Entzweiung aber einheitliches, ungeschiedenes, untrennbares Bewußtsein ist. Wie ist diese Identität mit jener Unterschiedenheit, Gegensätzlichkeit zu vereinbaren? Das dürfte, abstrakt ausgedrückt, das spekulative Kernproblem des deutschen Idealismus sein: ein Stoff und Form vereinigendes Bewußtsein ist nur denkbar, wenn das Bewußtsein des Stoffes und das der Form, trotz der Gegensätzlichkeit beider, ein und dasselbe ist. Solange dies Problem nicht gelöst ist, ist das Bewußtsein nicht gedacht, sondern nur geschaut, d. h. es behält bei Bildern sein Bewenden. Jene primitive Vorstellung, daß Dinge an sich das Subjekt affizieren, und daß dieses darauf reagiert, indem es die sinnlichen Eindrücke ordnet und zu einer gegenständlichen Welt verarbeitet, — was ist sie anderes als ein unzulängliches, aus dem räumlichen Verhältnisse, in dem die körperlichen Dinge und der menschliche Leib sich befinden, hergeholtes Bild? Aber auch jede andere Vorstellung, die das Subjekt mit dem Stoffe „agieren" oder Stoff und Form „im" Bewußtsein zusammentreten läßt, reißt sich vom räumlichen Gleichnis nicht los. Fichtes unbestechlicher Scharfblick kann sich mit diesen Gleichnissen nicht zufriedengeben, sondern sucht bis an die Grenze des Begreifens vorzudringen: dadurch entsteht ihm die Dialektik der W.L.

Der dritte Grundsatz vermag den Widerpruch des absoluten Ja und Nein nicht aufzuheben, obwohl er in der Kategorie der Teilung des ursprünglichen Ganzen, durch die ein Unterscheiden und Beziehen möglich wird, zunächst die Gegensätze vereinigt. Das ursprüngliche Setzen des Ich ist Setzen des Ganzen, der Vernunfttotalität; das Ent-

gegensetzen entzweit das Ganze, es führt in ihm eine Teilung, Scheidung, Unterscheidung herbei, durch die nun das Ganze eingeteilt wird in Entgegengesetzte, die im Ganzen Identische oder vielmehr Gleiche sind; denn das Unterscheiden ist zugleich ein Vergleichen, und als Vergleichbare sind die Entgegengesetzten in bezug auf das eine Merkmal Gleiche und in bezug auf ein anderes Verschiedene. Fichte weist im dritten Grundsatze die Quelle und das (relative) Recht der Abstraktions- und Subsumtionslogik auf, die Lask als die „wahrhaft kritische" Methode der „transzendentalen Abstraktion" auffaßt; er zeigt, daß diese Methode sich erst anwenden läßt, nachdem zuvor das absolute Ja und Nein sich gegenüber getreten sind. Das wichtigste aber ist, daß er zugleich das Unzureichende dieser Logik enthüllt. Der durch die Kategorie der Teilbarkeit ermöglichte Schiedsspruch der Vernunft zerreißt die Eine Vernunft, ohne ihre Einheit zu wahren; er zerteilt sie in zwei Hälften und zerstört ihre Totalität. Die „transzendentale Abstraktion" vermag das Problem der Synthesis nicht zu lösen, sie erzeugt es vielmehr erst in seiner ganzen Schwere und Schärfe. Denn es genügt nicht, die Entgegengesetzten in einem „Merkmale" als Gleiche zu erkennen: das würde ausreichen, um sie unter einen gemeinsamen Begriff zu bringen, — um das Ganze als das Abstrakte zu begreifen, das die Teile als Exemplare unter sich hat. Aber um dieses Verhältnis von Gattung und Exemplar zu begreifen, wird ein Ich vorausgesetzt, das sie in dieser Weise miteinander vergleicht und voneinander unterscheidet. Dieses Vergleichende und Unterscheidende, dieses tätig handelnde Ich kann sich nicht selbst wieder nur als abstrakte Gattung begreifen, denn dann erforderte es ein neues Ich und so ad infinitum. Endlich muß das Ich, um sich selbst zu denken, über dieses Subsumtionsverhältnis hinausgehen, es muß sich als das im Vergleichen zugleich Identischsetzende und Unterscheidende, d. h. es muß sich als Eines und Geteiltes, als Gleiches und Unterschiedenes, als

Identisches und Entgegengesetztes zugleich begreifen. Diese Aufgabe bleibt unentfliehbar bestehen; die Kategorie der Teilbarkeit erledigt sie nicht. Das dem Ich Entgegengesetzte darf nicht denselben Anspruch auf Absolutheit erheben wie das Ich selbst; oder Identität und Gegensätzlichkeit der Entgegengesetzten sind logisch nicht gleichwertig, sie sind sich nicht selbst nur entgegengesetzt, sondern sie sind vereint in der konkreten Identität des Ich. Es gilt, den Primat der Identität über die Gegensätzlichkeit, den Primat der Thesis über die Antithesis, des Ja über das Nein, des Ich über das Nicht-Ich zu ergründen, — denn er leuchtet als Leitstern von Anfang an über allem Denken. „Darin besteht nun das Wesen der kritischen Philosophie, daß ein absolutes Ich als schlechthin unbedingt und durch nichts Höheres bestimmbar aufgestellt werde, und wenn diese Philosophie aus diesem Grundsatze konsequent folgert, so wird sie W.L." (I, 119). Nachdem im ersten Teile die drei Grundsätze aufgestellt sind, entwickelt Fichte im zweiten und dritten Teile die „Grundlagen des theoretischen Wissens" und „der Wissenschaft des Praktischen".

II. Die theoretische Wissenschaftslehre.

Wenn der Absicht nach die W.L. einen Kreis beschreiben soll, so stellen theoretische und praktische Philosophie engere Kreise dar. Man kann die drei Teile der W.L. wiederum als Thesis, Antithesis und Synthesis auffassen, und zwar nicht nur in einem äußerlichen, sondern durchaus innerlichen Sinne: die spätere Dreiteilung der Hegelschen Enzyklopädie ist hier schon vorgebildet. Aus dem ersten Teile, der eigentlichen Grundlegung, wird sich die Logik, aus dem zweiten die Natur-, aus dem dritten die Geistesphilosophie herausbilden. Wenn die Teile auch bei Fichte noch nicht diesen Gehalt besitzen, so entsprechen sie dennoch genau diesem systematischen Aufbau: der erste Teil will zwar nicht, wie

Hegels Logik, die „Darstellung Gottes" sein, „wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes ist" (Hegel III, 36), aber er geht doch der Spaltung von Natur und endlichem Geiste voraus und bereitet sie vor; er führt auf den Weg zur theoretischen Philosophie, die zwar nicht die Natur, aber das Wissen von der Natur, das gegenständliche Erkennen im Sinne Kants zum Probleme hat; und weiter zur praktischen des dritten Teils, der zwar nicht den Geist in seiner Allseitigkeit, aber doch das zu sich als dem absoluten zurückkehrende endliche Ich, das Subjekt in seiner Rückbezogenheit auf sich begreift.

Die theoretische W.L. beschreibt den Kreis des sich entfremdeten und im Anderen seiner selbst, im Gegenstande, in der Welt der Objekte sich wiederfindenden, erkennenden Ich. Aber wie der ganze Kreis der W.L. sich nicht schließt, sondern gewaltsam, „praktisch", zurückgebogen wird, so bleibt auch der Kreis der theoretischen offen: die Selbsterkenntnis gelangt nicht dahin, im Anderen sich wiederzufinden, sondern es verharrt ihr gegenüber ein Widerstand, eine Fremdheit, die theoretisch unüberwindlich ist; das Sein behält seine Absolutheit und seinen Eigen-sinn bis zum Schlusse, — es muß ihn behalten, damit überhaupt eine Sphäre des gegenständlichen Wissens zustandekommen könne. Der Weg der theoretischen W.L. setzt sich aus zwei Hälften zusammen: er senkt sich von dem theoretischen Grundsatze bis zum Faktum der Anschauung herab und steigt von diesem stufenweise in der „Deduktion der Vorstellung" (die durch den „Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen" von 1795 vervollständigt wird) wieder empor bis zu dem sich schlechthin bestimmenden theoretischen Ich. Diese beiden Hälften sind methodisch voneinander wesentlich unterschieden; die erste ist rein dialektisch experimentierend [1]), sie erwägt bloße ideale Möglichkeiten

1) Fichte spricht von „experimentierender Wahrnehmung", um die Methode des zweiten Teils der theoretischen W.L. zu bezeichnen:

der Vereinigung des Entgegengesetzten; es lassen sich derer eine strengbegrenzte, aus dem Grundsatze sich mit Notwendigkeit ergebende Anzahl denken: aber nur eine einzige von allen hat über die Denkbarkeit hinaus eine reale Bedeutung, d. h. ihr entspricht das Faktum der Anschauung, das es zu begreifen gilt. Dieses Faktum selbst kann nicht dialektisch „konstruiert", es kann nur angeschaut werden; daß „unser" Intellekt auf Anschauung angewiesen ist, — besser, daß die Anschauung unserem Intellekte zugrunde liegt, ist selbst nur durch Anschauung, nämlich durch intellektuelle, feststellbar und ist in diesem Sinne ein „Faktum", eine Gegebenheit, durch die jenes bloß formale Denken erst zu einem inhaltlich bestimmten, „reell philosophischen" wird.

Nachdem durch die experimentierende Dialektik des ersten Halbkreises der theoretischen W.L. die Anschauung ihrer Möglichkeit nach begründet ist, kann nunmehr die transzendentale Konstruktion des menschlichen Bewußtseins, die von der Anschauung (oder dem „Grundrisse" nach von der Empfindung) bis zur vollendeten Vorstellung und dem Ideale der Vernunft aufsteigt, ausgeführt werden. Fichte trennt also auch hier wieder Idealität und Realität, Form und Inhalt, obwohl deren Synthesis gerade die Aufgabe des dialektischen Ganges ist, so daß beiden Gegensätzen die Halbkreise entsprechen, die eben deshalb sich zu keinem vollen Kreise ergänzen. Die Synthesis läßt sich dialektisch nicht vollziehen; der erste Halbkreis gelangt für sich zu keinem Abschlusse, er bleibt im rein, d. h. dem Inhaltlichen, Realen entgegengesetzten Formalen, Idealen, und bedarf deshalb der inhaltlichen Ergänzung durch den zweiten Halkbreis; zwischen beiden ist eine Bruchstelle, ein Einschnitt, der,

---

experimentierend ist jedoch besser die Methode des ersten Teils zu nennen, da er gewissermaßen die Vernunft ausprobiert, um die Wahrheit zu finden. Der zweite Teil dagegen baut systematisch das theoretische Bewußtsein auf, er liefert die „pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes" (I, 222).

statt eines logischen Ueberganges, vielmehr ein gewaltsames Abbrechen des auf die Synthesis hinarbeitenden Denkens und ein Neuanfangen auf Grund des aufgefundenen „Faktums" bedeutet. Diese Verhältnisse sind näher zu erläutern.

Die produktive Einbildungskraft.

Das Faktum, das zum Ziele des ersten dialektischen Gedankenganges gemacht wird, ist die Anschauung; das Vermögen des Anschauens wird von Fichte „produktive Einbildungskraft" genannt. In dieser ist die Synthesis des theoretischen Teils zwar nicht logisch vollzogen, die Gegensätze nicht widerspruchslos vereinigt, aber das kann und soll auch gar nicht geschehen; statt dessen ist in ihr eine Art des Setzens, der Tätigkeit des Ich gefunden, die gerade ein widerspruchsvolles Zusammen des Setzens und Entgegensetzens, des Tuns und des Leidens, wie es für das theoretische Ich gefordert wird, darstellt. Denn indem es produktiv ist, erweist sich das Ich als tätig, schöpferisch, autonom, frei; aber indem das produktive Vermögen als Einbildungskraft verstanden wird, erscheint die Tätigkeit als eingeschränkt, und zwar durch sich selbst eingeschränkt; denn die erzeugten Bilder sind als Bilder etwas Gegebenes, im Gegensatze zu dem sie bildenden Ich etwas Gebildetes, — sie sind dem Ich vorschwebende Gebilde. Zwar ist das Ich frei, indem es sie sich vorschweben macht, aber es begrenzt sich zugleich durch dieses Machen; es ist frei, nur insofern es durch kein Bild festgehalten wird, insofern keines seiner produktiven Kraft einen festen Widerstand leistet, — insofern das Ich vielmehr aus sich immer neue Bilder erzeugt, über jedes erzeugte hinausgeht, über jedes ihm vorschwebende sich frei erhebt oder sich in seinem Sich-begrenzen schwebend erhält. Das freie Schweben über den Bildern der Einbildungskraft vereint in sich Tätigkeit und Leiden, Aktivität und Passivität,

Spontaneität und Rezeptivität, Ichhaftigkeit und Nicht-Ichhaftigkeit, Absolutheit und Endlichkeit [1]). Als produktive Einbildungskraft ist das Ich im theoretischen Gebiete unendlich und endlich zugleich; sie ist das unendliche Vermögen des endlichen Ich, sie ist das Ich, sofern es theoretisch aus seiner Endlichkeit ins Unendliche strebt: das Schweben ist ein theoretisches Streben.

Die produktive Einbildungskraft spielt so für Fichte dieselbe Rolle, die bei Kant die transzendentale Apperzeption zu spielen berufen ist. Während aber Kants Begriff durch Abstraktion von dem apperzipierten Inhalt entsteht und daher die in ihm zu denkende Funktion der Synthesis von Form und Inhalt nicht zu voller Auswirkung gelangt (obwohl der Tiefsinn der transzendentalen Deduktion in der K. d. r. V. dies gerade anstrebt!), erreicht Fichte durch seine Ableitung des Begriffes der produktiven Einbildungskraft, daß dieser Tiefsinn zur Klarheit reift und ausgeschöpft wird. Bei Kant tritt derselbe Begriff auf, um die Brücke zu schlagen zwischen dem reinen Verstande und der reinen Anschauung: beide vereinen sich in der produktiven Einbildungskraft und erzeugen gemeinsam die kategorialen Schemata. Kant aber sieht nicht deutlich, daß diese Vereinigung die Leistung d e s s e l b e n Ich ist, das er in seiner Deduktion als oberste Bedingung für die Möglichkeit der Erfahrung und der Gegenstände, — als das logisch-ontische Prinzip einführt, in dem die Identität von Subjekt und Objekt begriffen wird. Da er dieses Ich trotz der ihm zugesprochenen Subjekt-Objekt-Identität doch wieder nur als das dem Objekte entgegengesetzte „reine", d. h. abstrakte Subjekt gelten läßt, entgeht ihm die Identität dieses Ich und der produktiven Einbildungskraft: vielmehr, er macht

1) Schelling drückt dieses Wesen der Einbildungskraft einmal dahin aus: „man könnte . . . [sie] als das Vermögen erklären, sich durch völlige Selbsttätigkeit in völlige Passivität zu versetzen" (I, 332, Anm.).

sie nicht ausdrücklich zum Probleme. Ferner beschränkt Kant die Funktion der Einbildungskraft auf die Erzeugung der reinen Schemata, während die empirischen Inhalte der Erfahrung, die „Empfindungen" (subjektiv ausgedrückt) ausgeschlossen bleiben. Fichte erkennt, daß gerade die Synthesis dieser Inhalte und des reinen Ich das Hauptproblem der theoretischen Philosophie ausmacht; daß daher die Erzeugung der Empfindung, d. h. (transzendental gedacht) des Empfindungsbewußtseins, „in" dem die Empfindung als Element auftritt, ebenfalls transzendental begriffen werden muß. Fichte läßt sich durch die Aufstellung synthetischer Grundsätze des reinen Verstandes, einer reinen Naturwissenschaft, nicht mehr darüber täuschen, daß die Erfahrungssynthesis selbst das Kernproblem darstellt, das gelöst werden muß. Wie er in der Aufstellung der obersten Grundsätze, der Grundvoraussetzungen höher hinaufsteigt, so führt er die Ableitung der Erfahrung tiefer hinunter: beides beruht auf demselben Trieb, die Synthesis der Bewußtseinsmomente und damit das Bewußtsein grundsätzlicher zu erfassen, der ursprünglichen und der abgeleiteten Identität zu ihrem Rechte zu verhelfen. Fichte sieht den Zusammenhang zwischen dem Begriff der transzendentalen Apperzeption und der Idee des intuitiven Verstandes; durch die Herstellung dieses Zusammenhanges entsteht ihm sein Begriff der produktiven Einbildungskraft, die den intuitiven Verstand selbst zur höchsten (abgeleiteten) Bedingung aller theoretisch gültigen Synthesen, aller gegenständlichen Verknüpfungen macht: zur Wurzel aller theoretischen Handlungen, zur Einheit des theoretischen Ich schlechthin, das sich dann stufenweise als Bewußtsein der Empfindung, der Anschauung, der Vorstellung entfaltet.

Die produktive Einbildungskraft löst das Problem, wie ein theoretisches Bewußtsein überhaupt möglich sei: es ist möglich, weil und sofern dieses Bewußtsein den Wider-

spruch in sich birgt, Ich und Nicht-Ich zugleich zu sein: in der produktiven Einbildungskraft wird dieser Widerspruch gedacht. Er wird nicht behoben; denn wenn er behoben werden könnte, würde die theoretische Sphäre der Gegenstände verschwinden, würde die Entgegensetzung des Ich und Nicht-Ich überwunden sein, und damit würde der Begriff der Erfahrung, die auf diesem Gegensatze und seiner Unüberwindlichkeit beruht, allen Sinn verlieren. Die Aufgabe, ihn zu denken, ist die Aufgabe, etwas Widerspruchsvolles zu denken; deshalb wird sie durch den Begriff der produktiven Einbildungskraft gelöst. Das Produzieren der Bilder geschieht „ohne Bewußtsein", weil es „zum Behuf der Möglichkeit alles Bewußtseins" geschieht (I, 343). Bewußtsein wird erst möglich durch die Synthesis des Setzens und Entgegensetzens, ihre Identität „im", besser a l s Bewußtsein, das als solches Bewußtsein ist von Etwas, was es nicht selber ist, und was doch es selber ist, da das Etwas zu ihm a l s Bewußtsein gehört, und das Bewußtsein aufhört, es selber zu sein, wenn das Etwas, dessen es sich bewußt ist, von ihm abgetrennt wird. Das Bewußtsein ist nicht identisch mit dem b e s t i m m t e n Etwas, dessen es sich bewußt ist, sondern es schwebt frei über ihm; eben dadurch entsteht die Relation zwischen Bewußtsein und Bewußtem. Dennoch ist das Bewußtsein auf das Bewußte überhaupt, auf das Vor-schwebende angewiesen, sonst wäre es selbst kein schwebendes. Das Schwebende ist nur zusammen mit dem Vor-schwebenden ein Bewußtsein; in ihm sind sie vereinigt, sind ein und dasselbe, Eine ungeteilte Bewußtsein. Dies logisch Widerspruchsvolle, Unbegreifliche macht gerade das „menschliche Wissen" begreiflich. „Wir sahen nicht ab, wie wir jemals absolut Entgegengesetzte sollten vereinigen können; hier sehen wir, daß eine Erklärung der Begebenheiten in unserm Geiste überhaupt gar nicht möglich sein würde ohne absolut Entgegengesetzte; da dasjenige Vermögen, auf welchem alle jene Begebenheiten beruhen, die produktive Einbildungs-

kraft, gar nicht möglich sein würde, wenn nicht absolut Entgegengesetzte, nicht zu Vereinigende, dem Auffassungsvermögen des Ich völlig Unangemessene vorkämen. Und dies dient denn zugleich zum einleuchtenden Beweise, daß unser System richtig ist, und daß es das zu Erklärende erschöpfend erklärt. Das Vorausgesetzte läßt sich nur durch das Gefundne und das Gefundne nur durch das Vorausgesetzte erklären" (I, 226).

a) Die Deduktion der produktiven Einbildungskraft.

Das Schema der Deduktion.

Der Weg der experimentierenden Dialektik, auf dem Fichte zu diesem Resultate gelangt, führt durch verwachsenes Dickicht und ist nicht leicht zu verfolgen; — das Prinzip aber ist klar. Im dritten Grundsatze sind, wenn man ihn analysiert, zwei Untersätze enthalten, die zu Leitsätzen des theoretischen und des praktischen Teils der W.L. werden. Der theoretische Grundsatz lautet: das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich. Der darin enthaltene Widerspruch: das Ich *setzt* sich als bestimmt, und es setzt sich als *bestimmt durch ein Anderes*, zugleich auch *nicht* (es setzt sich als absolut und als nicht-absolut), bedarf der weiteren Bearbeitung. Dies geschieht dadurch, daß die Entgegengesetzten in einem Dritten vereinigt werden (wie Thesis und Antithesis in der Synthesis); dieses Dritte enthält aber wieder zwei entgegengesetzte Momente, die einer neuen Vereinigung bedürfen, und so fort bis zur Auffindung der produktiven Einbildungskraft als des letzten Vereinigenden.

Der Gedankengang wird nun aber dadurch undurchsichtig, daß Fichte mit ihm drei Zwecke verfolgt, die er alle auf einmal erfüllen will; neben der produktiven Einbildungskraft läßt er nämlich ferner die Kategorien des Verstandes als Ergebnisse des vorwärtsschreitenden dialektischen Denkens heraus-

springen. So wie er die beiden ersten Grundsätze den Kategorien der formalen Logik: Identität und Gegensätzlichkeit, und denen der transzendentalen: Realität und Negation entsprechen, aus dem dritten aber das formallogische Verhältnis der Ueber- und Unterordnung der Begriffe, sowie die Kategorie der Limitation (Einschränkung, Bestimmung) und der Quantität (Teilbarkeit) hervorgehen läßt, — so bewegt sich die die Synthesis suchende Dialektik der theoretischen W.L. durch die Kategorien der Wechselbestimmung (Relation) und ihrer Unterarten: der Wirksamkeit (Kausalität) und Substantialität, hindurch, die sämtlich verschiedene Formen der Wiedervereinigung der Entgegengesetzten darstellen. Endlich aber verfolgt Fichte den Zweck, die möglichen Formen der Vereinigung zugleich als die überhaupt möglichen philosophischen Standpunkte (er unterscheidet deren vier, nämlich: qualitativen und quantitativen Realismus und Idealismus) zu charakterisieren und den seinigen unter Ausscheidung der übrigen als Vereinigung des quantitativen Realismus und Idealismus oder als kritischen Idealismus zu erweisen [1]). Das Schema des Fortschreitens ergibt sich auf folgende Weise:

Insofern das Ich durch das Andere seiner selbst bestimmt gesetzt wird (d. h. insofern ihm entgegengesetzt und die Entgegensetzung mit der Setzung im Begriffe der Bestimmung des Einen durch das Andere vereinigt wird, wie es im dritten Grundsatze geschieht), wird das Ich und sein Gegenteil auf einander bezogen und von einander unterschieden; das Eine wird als das Tätige (laut der Voraussetzung der reinen Tathandlung), das Andere als das Gegenteil des Tätigen, d. h. als das Leidende bestimmt, und beide werden vereinigt durch den synthetischen Begriff der Wirksamkeit. Das Tä-

1) Medicus sagt in seiner Fichte-Biographie (a. a. O. 75 ff.), daß Fichte in diesem Teile der W.L. die Grundsätze der philosophischen Einzelwissenschaften entwickle. Es ist mir unmöglich, etwas derartiges bei Fichte zu finden.

tige und das Leidende als das Wirkende (Ursache) und das Bewirkte (Effekt) sind Unterschiedene, aber Gleiche; denn im Effekt ist nur so viel bewirkte Realität, als in der Ursache wirkende ist. Die Kategorie der Kausalität, die hier in ihrer Reinheit (d. h. ohne Einschränkung auf zeitliche und empirische Bedingungen) gedacht wird, löst also zunächst den Widerspruch, der die Identität der Entgegengesetzten fordert, und zwar so, daß beide Glieder identisch sind, indem sie dieselbe Realität besitzen, unterschieden aber, indem das eine, die Ursache, als das tätige, das Andere, der Effekt, als das leidende gedacht wird. Insofern das Ich durch sein Gegenteil bestimmt wird, ist es leidend, und insofern ist das Nicht-Ich tätig und also auf das Ich wirkende Ursache. Aber das Ich s e t z t sich als bestimmt durch sein Gegenteil, und insofern gehört ihm allein alle Tätigkeit zu, und Leiden ist von ihm ausgeschlossen; — wie kann dennoch Leiden in das Ich gesetzt werden? Wie kann ein und dasselbe tätig und leidend zugleich sein? Nur sofern in ihm selbst das Eine und Andere, es selbst und sein Gegenteil unterschieden und vereinigt werden: dies geschieht durch die Kategorie der Substantialität. Die Substanz ist mit ihren Akzidenzen ein und dasselbe; aber insofern sie als Substanz betrachtet wird, sind begrifflich die Akzidenzen von ihr geschieden. Die Substanz wird durch die Akzidenzen oder in ihnen zur bestimmten; das Akzidenz ist die Substanz, insofern in ihr ein Bestimmtes von ihr selbst als der Totalität ihrer Bestimmtheiten unterschieden wird. So wie Totalität und Teil einander entgegengesetzt sind, so Substanz und Akzidenz. Ist die Substanz das Ich, so ist das Akzidenz eine Einschränkung des Ich, eine Einschränkung seiner Absolutheit, d. h. seiner absoluten Aktivität; das akzidentell bestimmte Ich ist ein endliches, begrenztes, passives, leidendes. Kausalität und Substantialität als Formen der Relation stellen Synthesen dar und beseitigen insofern den Widerspruch; aber sie schaffen neue Gegen-

sätze, die nicht vereinigt sind, und somit ergeben sich neue Denkaufgaben, oder vielmehr: es erneuert sich die alte.

Ursache und Effekt sind Gleiche, aber nicht Identische; das Identische ist das Ich, das sich als durch die Ursache bestimmt setzt. Dieses Ich kommt in der Synthese nicht zu seinem Rechte, oder die Identität von Ursache und Effekt, sofern sie nichts anderes als das sich wechselbestimmende Ich ist, gerät durch die Gegensätzlichkeit beider, sofern sie als Tätiges und Leidendes unterschieden werden, mit sich selbst in Gegensatz. Durch die Kausalitätsform ist wohl zu begreifen, daß im Ich ein Effekt durch eine vom Ich verschiedene Ursache gewirkt werde, nicht aber daß ein Bewußtsein dieser Wirkung entstehe, oder daß das Ich sich als bestimmt durch etwas, was es nicht selbst ist, setze. Umgekehrt macht die Substantialitätsform zwar begreiflich, daß die Substanz, da sie mit ihren Akzidenzen eine und dieselbe ist, sich als bestimmt betrachtet, aber nicht als bestimmt durch etwas außer ihr; d. h.: das theoretische Bewußtsein wird nicht erklärt, weil das Nicht-Ich, die Antithesis, nicht genügend berücksichtigt wird. Die Identität von Ursache und Effekt ist nicht die absolute des sichsetzenden Ich; Ursache und Effekt machen kein einheitliches Ganzes aus. Die Gegensätzlichkeit von Substanz und Akzidenz ist nicht die absolute von Thesis und Antithesis, denn die Akzidenzen sind in der Substanz vereinigt. Immerhin ist schon hier zu sehen, daß die letztere Synthese der zu bewältigenden Aufgabe in höherem Grade entspricht, denn in ihr überwiegt eben das Moment der Identität [1]). Der ungelöste Widerspruch, der in beiden Synthesen fortlebt, ist, allgemein ausgedrückt, der zwischen absoluter und relativer Tätigkeit (oder, was dasselbe besagt, zwischen Tätigkeit und Leiden, Aktivität und Passivität, Spontaneität und Rezeptivität). Er sollte durch die Kategorie der Re-

1) I, 145—148.

lation oder Wechselbestimmung getilgt werden; aber diese Kategorie stellt selbst nur eine relative Synthese, keine absolute her. Sie ruft daher als eine der absoluten entgegengesetzte den Widerspruch wieder hervor, der in Thesis und Antithesis zuerst erschien: der antithetisch-synthetischen Handlung der Relation gegenüber erhält sich die thetische und wird von Fichte als unabhängige Tätigkeit im Gegensatze zur wechselbestimmenden (dem „Wechsel-Tun und -Leiden") als der abhängigen beschrieben. Das sich schlechthin und das sich als bestimmt setzende Ich sind nicht identisch, — obwohl das zweite nur durch das erste möglich, obwohl die Synthesis berufen ist, die Thesis wiederherzustellen. Das Moment der Antithesis wirkt in ihm fort und läßt sich nicht in das der Thesis auflösen, ohne daß die Synthesis aufhörte, Synthesis zu sein, und selbst Thesis würde: das aber kann auf dem dialektischen Wege, den Fichtes W.L. einschlägt, niemals geschehen. Auf diesem Wege kann es nur zu Synthesen kommen, die der Thesis entgegengesetzt sind: ist diese der einzige absolute Akt, so sind alle andern relativ; oder ist die Thesis allein Akt des absoluten Ich, so sind alle anderen nur Akte des beschränkten, zur Absolutheit zurückstrebenden, endlichen Ich, — das freilich überhaupt nur ein Ich ist, weil und sofern in ihm das absolute Ich tätig ist.

Die der antithetisch-synthetischen Handlung der Wechselbestimmung (des mit sich in Relation versetzten Ich) entgegengesetzte Thesis verliert durch diese Entgegensetzung ihren Charakter als absolute Handlung: die unabhängige Tätigkeit ist als solche selbst relativ abhängig von der abhängigen; sie wäre absolut unabhängig, sie wäre thetisch nur in Vereinigung mit der abhängigen, nur wenn die abhängige als die durch sich selbst abhängig werdende unabhängige betrachtet werden könnte. Es gilt daher die Synthesis der unabhängigen und abhängigen (der thetischen und synthetischen) Handlung zu finden. Diese Aufgabe

zerlegt Fichte in drei Sonderaufgaben: so wie durch das Ueberwiegen des thetischen oder des antithetischen Moments in der Ur-synthesis des dritten Grundsatzes das eine Mal die praktische, das andere Mal die theoretische W.L. entsteht (so daß diese, wie oben geschehen, im ganzen System als die Antithesis, jene als Rückkehr zur Thesis aufgefaßt werden kann); wie sich ferner innerhalb der theoretischen Wechselbestimmung in dem Gegensatze von Kausalität und Substantialität wiederum dort das antithetisch-, hier das thetisch-synthetische Moment stärker hervordrängt, so lassen sich nun zunächst zwei Vereinigungen der unabhängigen und der abhängigen Tätigkeit denken, von denen in der einen die abhängige Tätigkeit, die Antithesis, das Nein, die Endlichkeit, oder, wie Fichte sagt, die Materie der Wechselbestimmung (materielle Tätigkeit), in der andern die unabhängige Tätigkeit, die Thesis, das Ja, die Absolutheit oder die Form (formale Tätigkeit) überwiegt und das Erste ist, — und zwar jedesmal wiederum in doppelter Hinsicht, je nachdem als abhängige Tätigkeit, als Relationshandlung, die der Kausalität oder die der Substantialität zugrunde gelegt wird. Endlich läßt sich eine Synthesis beider Synthesen vollziehen, in der unabhängige und abhängige Tätigkeit sich gegenseitig bestimmen, ohne daß die eine oder andere überwiegt: hier wird die theoretisch größtmögliche Annäherung an die Thesis erreicht werden [1]). Da auch bei Lösung dieser letzten Aufgabe wieder getrennt nach den Momenten verfahren wird, also zunächst Materie und Form der unabhängigen, sodann der abhängigen Tätigkeit zu vereinigen und drittens beide Vereinigungen miteinander zu vereinigen sind (wobei jedesmal die beiden Fälle der Wirksamkeit und Substantialität gesondert berücksichtigt werden) so ergibt sich ein höchst komplizierter, von Fichte mit bewunderungswürdiger Zähigkeit und Genauigkeit aufge-

1) I, 148 I—150 IV.

führter Stufenbau der Gedanken, der im Ganzen, wenn man nur den Grundriß im Auge behält, klar und übersichtlich bleibt, obwohl einige Anstrengung dazu gehört, die Linien, die vielfach durcheinander gehen, bis zu dem Resultate, das aus ihrer Zusammenfassung gewonnen wird, zu verfolgen. Da der dialektische Gang, in dem Fichte hier vorwärtsschreitet [1]), der erste Versuch dieser Art ist und auf alles spätere Denken des deutschen Idealismus eingewirkt hat, so soll er im folgenden möglichst getreu wiedergegeben werden.

Der dialektische Gang der Deduktion.

I. Der Materie nach soll die unabhängige durch die abhängige Tätigkeit bestimmt werden. Wie kann zunächst [2]) die Wirksamkeit des Nicht-Ich auf das Ich so gedacht werden, daß dadurch eine unabhängige Tätigkeit gesetzt und bestimmt wird? Da in der wirkenden Ursache das Prinzip der Thesis, der Aktivität, in dem gewirkten Effekte das der Antithesis, der Passivität vertreten ist, so kann in der Wechselbestimmung beider nur die Tätigkeit der wirkenden Ursache als unabhängige gesetzt und vor der wechselnden, antithetisch-synthetischen als thetische ausgezeichnet werden. Wird so verfahren, dann ergibt sich ein dogmatischer Realismus, dann wird das Nicht-Ich zum Absoluten erhoben; das Leiden des Ich, das aus der ursprünglichen Antithesis hervorgeht, enthält den Grund für die Synthesis, für das somit als wirkend gedachte Nicht-Ich, und zwar im Gegensatze zu dem kausal-wirkenden, realen Grunde (der Ursache) den idealen (den Erkenntnis-Grund). Der Idealgrund kann das Leiden des Ich nicht erklären, er begründet vielmehr die Setzung des auf das Ich wirkenden Realgrundes. Wird auf diesen Idealgrund nicht reflektiert, so wird der Realgrund

1) I, 151 ff.

2) I, 152 ff. Ziff. I, 2 a. (Ziff. I, 1 erörtert das Problem allgemein).

schlechthin gesetzt: so geschieht es bei Kant am Anfang der K. d. r. V., wo von einer Affektion des Subjekts durch Dinge an sich geredet wird, und bei denjenigen Kantianern, die nicht erkennen, daß affizierende Dinge an sich für den kritischen Idealismus nur eine vorläufige Bedeutung haben können, daß aber dadurch keine endgültige Synthese vollzogen wird. Wird dagegen — in Mißachtung der durch das Leiden des Ich (seine Rezeptivität oder seine Sinnlichkeit) erhobenen Forderung nach einem Realgrunde desselben — der empfangene, „gegebene" Inhalt der Vorstellung (oder subjektiv: die Empfindung) lediglich als Akzidenz des Ich aufgefaßt, so ist damit „allerdings die höchste Abstraktion" (I, 155) erreicht: aber die eines dogmatischen Idealismus, denn es kommt ebensowenig zu einer Synthese; das theoretische Bewußtsein von Dingen außer dem Ich wird nicht erklärt. Beide Wege, sowohl der des dogmatischen Realismus wie der des dogmatischen Idealismus haben ihre relative Berechtigung, aber beide gehen in höhere Synthesen ein; die Entscheidung darüber, ob letzthin der Realismus oder der Idealismus überhaupt den Sieg davonträgt, kann in der theoretischen W.L. nicht gefällt werden, — sie bleibt der höchsten und letzten Synthesis des ganzen Systems, derjenigen der praktischen W.L., vorbehalten. Der dogmatische Idealismus beantwortet die zweite Frage: wie kann die Substantialität des Ich so gedacht werden, daß durch sie eine unabhängige Tätigkeit gesetzt und bestimmt wird? [1]) Jetzt vertritt das Ich selbst das Prinzip der Aktivität und muß gegenüber dem Wechsel des Tuns und Leidens als das Unabhängige, Thetische behauptet werden. War die Ursache der Realgrund des Leidens, das Leiden der Idealgrund der Ursache, so wird jetzt vielmehr nach dem Ideal- oder Beziehungsgrunde des Leidens gefragt, — eben deshalb nicht nach der Ursache des Leidens, sondern nach der Substanz, in der das Leiden akzidentell ist. Die

1) I, 157 ff. Ziff. I, 2 b.

Substanz, als unabhängig betrachtet, ist nichts anderes als das Setzen schlechthin des absoluten Ich. Aber dieses Setzen soll, ob zwar unabhängig, doch abhängig von der abhängigen Tätigkeit, durch sie gesetzt und bestimmt gedacht werden. Wie ist das möglich? Nur wenn die absolute Handlung, die, als unabhängige, absolut frei und reine Spontaneität ist, dennoch insofern eingeschränkt ist, als sie auf einen Gegenstand geht, etwas vorstellt. Dieselbe Tätigkeit, die als vorstellende vom Objekte abhängig und also leidend ist, ist als Tätigkeit unabhängig und frei über den Objekten, — über sich selbst, sofern sie sich in Relation mit sich oder im Wechsel befindet, schwebend, und wird als solche Einbildungskraft genannt.

II. Der Form nach soll die abhängige Tätigkeit durch die unabhängige gesetzt und bestimmt werden, d. h. das sich setzende Ich soll sich selbst als abhängige Tätigkeit setzen; oder es soll erklärt werden, wie das Ich sich als durch die Wechselbestimmung bestimmt setzen könne. In I wurde die abhängige Tätigkeit, das Wechsel-Tun und -Leiden, als das Erste angesehen, das eine unabhängige Tätigkeit fordert und ihren Begriff als Ergänzung ihrer selbst hervorruft; jetzt wird vom absoluten Ich selbst ausgegangen und gefragt, wie von ihm zum endlichen, theoretischen zu gelangen sei. Jn I wurde von der antithetisch-synthetischen Handlung aus die thetisch-synthetische gefunden; jetzt gilt es, den umgekehrten Weg zu gehen. Auf ihm kann erst verständlich werden, wie das Ich sich seiner als eines theoretischen Bewußtseins bewußt werden könne, mithin wie das auf sich reflektierende theoretische Bewußtsein möglich ist [1]). „In dem ersten Falle geschieht eine einfache Reflexion über die Erscheinung, — die Reflexion des Beobachters; im zweiten geschieht eine Reflexion über jene Reflexion, — die des Philosophen über die Art des Beobachtens" (I, 162). Dabei ergibt sich,

1) I, 160 ff. Ziff. II.

daß im Falle der Wirksamkeit[1]) das Ich es ist, welches erst den Begriff der abhängigen Tätigkeit, mithin den Begriff der Ursache, mithin die Realität des Nicht-Ich durch seine schlechthin setzende Tätigkeit möglich macht; denn das Ich als Form setzt und bestimmt selbst die Relation von Ich und Nicht-Ich: das Nicht-Ich wird zur Ursache allein durch die Reflexion. Insofern ist die Realität der das Ich affizierenden Dinge an sich nur eine geliehene, durch Reflexion vom Ich auf die Dinge übertragene; in Wahrheit ist das tätige, weil affizierende Nicht-Ich vielmehr leidend: „es wird Tätigkeit auf dasselbe übertragen" (I, 163). Oder anders gewandt: wenn der Kantianer eine Affizierungswirksamkeit der Dinge an sich auf das sinnliche Ich annimmt, so tut er das als reflektierender Philosoph, — die Reflexion auf die Reflexion aber macht deutlich, daß dieser Gedanke nur dem Bedürfnis entspringt, der Rezeptivität eine Spontaneität entsprechen zu lassen, daß aber die behauptete Spontaneität aus dem Ich (da schlechthin spontan nur dieses selbst ist) erst gedanklich auf das Andere, auf das durch Reflexion gesetzte Ding „an sich" übertragen wird. Das Ich ist allein das Tätige, — daher ist es auch noch tätig, inwiefern es leidet, inwiefern es als sinnliches den Stoff der Vorstellung empfängt. Im Falle der Substantialität[2]) wird nicht vom Ich auf das Nicht-Ich Tätigkeit übertragen, sondern das Ich entäußert sich eines Teils seiner Tätigkeit. Dadurch wird die Reflexion auf das Ich als eine akzidentell bestimmte Substanz und somit die Relation zwischen dem freien und dem durch das Gegebene bestimmten, zwischen dem aktiven und dem rezeptiven Ich möglich, — jene Reflexion, die das Empfindungsbewußtsein als Modifikation des Ich auffaßt. Wurde soeben (im Falle der Wirksamkeit) das Nicht-Ich zum qualitativ wirkenden, um das Leiden des

1) I, 162 f. Ziff. II, 2 a. (Ziff. II, 1 erörtert wiederum das allgemeine Problem).

2) I, 163 ff. Ziff. II, 2 b.

Ich zu begründen, so wird jetzt das leidende Ich zum akzidentellen, d. h. zur quantitativ eingeschränkten Substanz.

III. Sowohl in I als in II wurden zwei Momente als die wesentlichen geschieden; sie gehen zurück auf Thesis und Antithesis und wurden von Fichte als unabhängige und abhängige Tätigkeit bezeichnet. Dadurch entstanden in I und II je ein Begriff des einen und je ein Begriff des andern Moments: es entstanden zwei Begriffe für die unabhängige und zwei für die abhängige Tätigkeit, nämlich je ein materialer und ein formaler. Dabei kann es nicht sein Bewenden haben: dasselbe Moment kann nicht durch zwei Begriffe gedacht werden, die unvereinigt nebeneinander stehen; es muß vielmehr der identische Begriff gesucht werden, sowohl für die unabhängige, wie für die abhängige Tätigkeit, und diese Begriffe müssen, da sie gegenseitig voneinander abhängen, auch wechselseitig durcheinander bestimmt werden. Diese drei Aufgaben erledigt Fichte wiederum getrennt nach den Kategorien der Wirksamkeit und Substantialität. Zunächst jedoch wird das Problem allgemein erörtert [1]). Die beiden Begriffe der unabhängigen Tätigkeit lassen sich nur vereinigen, indem der materielle durch den formalen, der formale durch den materiellen bestimmt gedacht wird [2]). Der Form nach (II) ergab sich die unabhängige Tätigkeit als ein Uebertragen oder Entäußern ihrer selbst auf das Andere ihrer selbst, wodurch die Reflexion auf das kausale oder substantiale Verhältnis von Ich und Nicht-Ich möglich wurde; das Gemeinsame in beiden Fällen ist ein Uebergehen des Ich ins Nicht-Ich und umgekehrt. Die Kluft zwischen den Gegensätzen wurde durch dieses Uebergehen der Reflexion, dieses Hin- und Hergehen zwischen ihnen überwunden [3]). Der Materie nach (I) wurde die unab-

1) I, 166 ff. Ziff. III, 1.

2) I, 166 ff. Ziff. III, 1 α.

3) Hier dürfte der Ursprung des von Hegel wieder aufgenommenen Gedankens zu suchen sein, daß die Gegensätze ineinander übergehen

hängige Tätigkeit durch die abhängige bestimmt, sofern die Glieder, die in einander übergehen, vorausgesetzt sein mußten, damit das Uebergehen selbst möglich wurde. Durch dieses Vorausgesetztsein wurde die unabhängige Tätigkeit (das thetische, absolute Moment) selbst als eines der Glieder bestimmt, — entweder als absolute reale Ursache oder als absolute ideale Substanz. Wird das Uebergehen zum Bestimmenden gemacht, so ermöglicht es das, was übergeht; wird das, was übergeht, als Erstes gedacht, so ermöglicht es das Uebergehen: dort bestimmt die Form die Materie, hier umgekehrt die Materie die Form. Vereinigt werden beide Gedanken, wenn das ideale, formale Uebergehen selbst als ein reales, materiales aufgefaßt, oder wenn die Synthesis als eine thetische, wenn das theoretische Bewußtsein als ein Bewußtsein betrachtet wird, das schlechthin darum, weil es Bewußtsein ist, ein Uebergehen ist, und das, was übergeht, setzt. „Das Bewußtsein, schlechthin darum, weil es Bewußtsein ist, muß übergehen; und es würde in ihm ein Hiatus entstehen, wenn es nicht überginge, schlechthin darum, weil es dann kein Bewußtsein wäre" (I, 168).

Die beiden Begriffe der abhängigen Tätigkeit (der formalen, d. h. der durch die unabhängige Tätigkeit gesetzten, und der materialen, d. h. der die unabhängige Tätigkeit setzenden) sind ebenfalls zu vereinigen [1]). Formal ist das Wechseln als Tätigkeit bestimmt, aber nicht als Tätigkeit des reflektierenden Ich, sondern der miteinander wechselnden Glieder selbst, d. h. als ein Eingreifen derselben ineinander. Was für die auf sich reflektierende Reflexion ein Uebergehen

und daß dadurch und darin das Subjekt in ihnen tätig sei. Hegel wird aber diese reflektierende Tätigkeit mit der des Sichsetzens identifizieren oder den absoluten, in sich verharrenden Akt der Thesis zur dialektischen Bewegung des Uebergehens verflüssigen, und dadurch den für Fichte unaufheblichen Gegensatz zwischen jenem Akte und den Akten der Reflexion in die dialektische Bewegung hineinziehen.

1) I, 168 f. Ziff. III, 1 β.

(Uebertragen oder Entäußern) des absoluten Ich ins Nicht-Ich und ins relative, endliche, akzidentell bestimmte Ich ist, stellt sich der Reflexion unmittelbar als ein Eingreifen des wirkenden Nicht-Ich ins Ich oder des Ich in sich selbst dar. Material wird die Tätigkeit zur antithetischen Wechselbestimmung eines tätigen und eines leidenden Gliedes; diese materiale Gegensätzlichkeit nennt Fichte das Verhältnis der Glieder. In der Synthesis ist das (formale) Eingreifen der Glieder ineinander und ihr (materiales) Verhältnis zueinander als sich einander wechselseitig bedingend und ermöglichend zu denken; d. h. das Eingreifen ist an sich selbst das, was sie ins Verhältnis setzt, und ihr Verhältnis ist gar nichts anderes als ihr Eingreifen ineinander. Auf die Ur-Thesis zurückgeführt sind Form und Materie der abhängigen Tätigkeit identisch.

Endlich müssen unabhängige und abhängige Tätigkeit, so wie sie nun einzeln synthetisch begriffen sind, beide in ihrer Abhängigkeit, in ihrem Wechselverhältnisse selbst durchschaut werden, wenn anders die Ur-Thesis wiederhergestellt werden soll[1]); oder: das thetisch, absolut gedachte Uebergehen und das ebenso gedachte Eingreifen müssen als ein und dieselbe Handlung verstanden werden, die nur in der Reflexion geschieden wird. Damit ist die letzte und höchste Synthese vollzogen, diejenige, die zur absoluten Thesis zurückführt. Es ist bemerkenswert, daß Fichte an dieser Stelle mit der größten Klarheit ausspricht: die drei Momente der Thesis, Antithesis und Synthesis (oder, wie er sie im Zusammenhange seiner augenblicklichen Reflexion unterscheidet, die Tätigkeit der Form, der Materie und des Wechsels beider) bedingen sich gegenseitig, keines ist ohne das andere möglich. „Man kann demnach ausgehen, von welchem der unterschiedenen Momente man nur will; sowie deren eines gesetzt ist, sind die übrigen drei auch ge-

1) I, 169 ff. Ziff. III, 1 γ.

setzt . . .[1]). Sie sind alle ein und ebenderselbe synthetische Zustand. Die Handlung geht durch einen Kreislauf in sich zurück. Der ganze Kreislauf aber ist schlechthin gesetzt. Er ist, weil er ist, und es läßt sich kein höherer Grund desselben angeben" (I, 170f.). Man könnte glauben, Fichte wäre hier zu der Einsicht gelangt, die ihm oben abgesprochen wurde: daß nämlich die Thesis nur ein Moment des ganzen Kreislaufs der W.L. ist, daß ihr nur die Bedeutung zukommt, Element eines Einzelkreises, des ersten, zu sein. Aber dies ist nicht Fichtes Meinung. Die Reflexion, sagt er, scheidet die identische Handlung derUr-Thesis; diese also soll gewissermaßen außerhalb des Kreislaufs, vor seinem Beginne, in unantastbarer Selbstheit verbleiben und nicht als bloßes Moment in die Bewegung eingehen. Da Fichte jedoch den Gang der Reflexion unter denselben Prädikaten der Absolutheit und Grundlosigkeit begreift, die auch das Sichsetzen des Ich auszeichnen, so wird man nicht verkennen dürfen, wie nahe er hier dem Geiste der Hegelschen Dialektik kommt. Die Methode der synthetischen Vereinigung und des Aufstiegs zu immer konkreteren Formen derselben, in denen die früheren ebensosehr verschwinden wie fortleben, ist bei Fichte vollkommen vorgebildet. Der Hauptunterschied aber ist der, daß bei Fichte die Bewegung, so sehr sie es anstrebt, doch nicht in sich zurückläuft, sondern auf einen unendlich fernen Punkt konvergiert, — daß seine Synthesen daher alle nur als Stationen zu betrachten sind, die das reflektierende Denken durchläuft, nicht aber als Entwicklungsmomente des zu sich zurückkehrenden absoluten Ich selbst. —

Der Weg zur höchsten theoretischen Synthese.

Bisher wurde sozusagen nur das Programm der höchsten theoretischen Synthese aufgestellt. Die eigentliche

1) Die übrigen drei, weil auch der Wechsel wieder seiner Materie und seiner Form nach unterschieden werden muß.

Durchführung, die Ausarbeitung folgt erst, und zwar wird zunächst die unabhängige Tätigkeit als absolutes Uebergehen für die Kategorie der Wirksamkeit näher untersucht [1]). Hier muß sie als ein absolutes Uebertragen begriffen werden. Wird die unabhängige Tätigkeit als formale zum Ersten gemacht, d. h. gedacht als bestimmend die materiale, so ergibt sich ein dogmatischer Idealismus; wird umgekehrt der materialen die Rolle der bestimmenden zuerteilt, so ist das Resultat ein dogmatischer Realismus. Beide sollen vereinigt werden, als sich gegenseitig bedingend und fordernd. Die Reflexion auf den dogmatischen Idealismus und Realismus entdeckt durch den Versuch der Vereinigung beider, daß sie in einem höheren Idealismus aufgehen, von dem jene nur beschränkte, einseitige Ausdrucksformen sind; dies ist der Sinn der Synthese beider. Das Ich ist es, welches den Realgrund setzt; es ist deshalb der Idealgrund des Realgrundes, oder in ihm ist der Realgrund idealiter gesetzt, — der Realgrund ist also, tiefer gesehen, im Idealgrund enthalten. Im Ich der Thesis und folglich auch in der Synthesis der Wirksamkeit, soweit sie thetisch betrachtet wird, sind „Ideal- und Real-Grund . . . Eins und Ebendasselbe" (I, 175). Das Ich würde nie einen dogmatischen Realismus haben aufstellen können, wenn nicht der Idealismus des Ich, der transzendentale Idealismus der W.L., die Wahrheit wäre; nur er vermag begreiflich zu machen, wie der Realgrund der affizierenden Dinge ein Empfindungsbewußtsein erzeugen, also im Ich ein idealiter Gesetztes, ein Bewußtes erwirken könne. Dazu ist der Realismus selbst nicht fähig; für ihn bleibt der Uebergang vom Ding zur Vorstellung ein unlösbares Rätsel. Der dogmatische Idealismus aber, der allein auf das ideale Moment (auf das Leiden des Ich) reflektiert, der die Empfindung lediglich als Akzidenz des Ich gelten lassen will, kann nicht begreifen,

1) I, 171 ff. Ziff. III, 2 a α.

wie dieses Ich dazu kommt, die Empfindung zum Inhalt eines vorgestellten Gegenstandes zu machen, sie aus dem Ich heraus zu projizieren. Auch dies erleuchtet der transzendentale Idealismus der W.L., indem er den qualitativen Unterschied von Realität und Negation, Tätigkeit und Leiden hervorhebt, der das Ich dazu anleitet, mittelst der Kategorie der Wirksamkeit einen vom Ich selbst, dem idealen Grunde, verschiedenen Realgrund für das qualitativ Andere zu setzen und aus dem Ich als ein von ihm qualitativ unterschiedenes Ding, als einen Gegenstand herauszuverlegen. Durch die Synthese wird der formale und der materiale Begriff der unabhängigen Tätigkeit ein und derselbe. Aber in dieser Dieselbigkeit bleibt doch die Gegensätzlichkeit erhalten, und diese Gegensätzlichkeit läßt sich aus der Dieselbigkeit nicht herleiten; denn in dem schlechthin sich setzenden Ich, „im bloßen Ich", wie Fichte sagt, „liegt kein solcher Wechsel. Aber es ist sogleich klar, daß in der theoretischen W.L. ein solcher Grund unbegreiflich ist, weil er unter dem Grundsatze derselben: das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich, nicht mitbegriffen ist, sondern vielmehr durch denselben vorausgesetzt wird. Mithin müßte ein solcher Grund, wenn er sich dennoch sollte aufzeigen lassen, außerhalb der Grenze der theoretischen W.L. liegen" (I, 177).

So wie für die Kategorie der Wirksamkeit der Begriff der unabhängigen Tätigkeit zum absoluten, thetischen Uebertragen wird, so der der abhängigen zum absoluten, thetischen Entgegensein der Wechselglieder[1]). In ihm sollen sich Form und Materie der kausalen Wechselbestimmung, soll das Eingreifen der Ursache und des Effekts ineinander (das „Entstehen durch ein Vergehen") und diese selbst (ihr „wesentliches Entgegensein", ihr ideales „Verhältnis") sich gegenseitig setzen und bestimmen. Es

1) I, 178 ff. Ziff. III, 2 a β.

wird damit behauptet, daß von dem Uebergreifen der Ursache auf den Effekt bei Bestimmung des kausalen Verhältnisses ebensowenig abstrahiert werden kann wie von dem bloßen Gesetztsein der Ursache und des Effektes bei der Bestimmung des Eingreifens; schlichter gesprochen, daß die Existenz der Ursache und die des Effektes, abgesehen von dem Gedanken des Wirkens nur eine Abstraktion ist, sowie dieser Gedanke wiederum nur eine Abstraktion ist, wenn von der Existenz abgesehen wird; oder daß, wie Fichte sagt, das reale und das ideale Entgegensein der im Kausalverhältnis stehenden Nicht-Ich und Ich nur in der Reflexion geschieden, in der thetischen Synthesis aber ein und dasselbe ist (I, 181). Das Nicht-Ich hat keine reale Existenz als Ding an sich, außer sofern es durch die Reflexion als wirkend auf das Ich gesetzt wird.

Endlich müssen absolutes Uebertragen und absolutes Entgegensein vereinigt werden, denn sie bestimmen sich gegenseitig und haben nur als ein und dieselbe Handlung des Ich ihre Wahrheit [1]). Das absolute Uebertragen ist, insofern absolut, Akt des sich setzenden Ich; insofern Uebertragen, nicht das absolute Sichsetzen, sondern ein Sichsetzen, das mittelbar (d. h. vermittelst eines Nicht-Setzens [I, 181]) etwas anderes setzt; es kann daher ein mittelbares (reflektierendes) Setzen genannt werden. Nur bei mittelbarem Setzen können Ursache und Effekt so verbunden sein, daß ihr reales und ideales Entgegensein identisch ist; denn wären beide Glieder an sich oder jedes einzelne absolut gesetzt (so wie das Ich sich absolut setzt), dann könnte das Nicht-Ich als Ding an sich Realität haben, ohne auf das Ich zu wirken; — oder: wäre das mittelbare Setzen des Nicht-Ich ein absolutes, unmittelbares, wäre die Reflexion eine thetische Handlung, so hätte der dogmatische Realismus recht. Aber das wirkende Nicht-Ich darf eben nicht als

1) I, 181 ff. Ziff. III, 2 aγ.

„Ding" gedacht werden, welches das Ich affiziert, sondern lediglich als das dem Ich durch das Ich Entgegengesetzte, dessen Realität daher nur in der Idealität der darauf übertragenen oder mittelbar setzenden, reflektierenden Tätigkeit des Ich besteht. Die Mittelbarkeit des Setzens liegt dem Wechselverhältnis von Subjekt und Objekt zugrunde: das Objekt hat gar keine Existenz außer der ihm in diesem idealen Verhältnisse oder im theoretischen Bewußtsein von ihm zukommenden. Erklärt die Reflexion das mittelbare Setzen selbst für das absolute, mit ihm identische, dann ergibt sich ein quantitativer Idealismus, der sich von dem dogmatischen durch seine Bewußtheit unterscheidet. Er steigt nicht höher hinauf als bis zu der durch Teilbarkeit möglich gewordenen Synthesis und nimmt sie für die absolute Thesis. Den dogmatischen Idealismus bezeichnet Fichte im Gegensatz zu diesem quantitativen als einen qualitativen, weil ihm die Qualitätskategorien der Realität und Negation zugrundeliegen. Der quantitative Idealismus ist dem qualitativen überlegen, weil er durch das zum absoluten erhobene mittelbare Setzen die Gegensätzlichkeit von Subjekt und Objekt begründet. Aber freilich reicht diese Begründung nicht hin; denn sie wird durch eine Verabsolutierung des endlichen Ich erkauft (das mittelbare Setzen ist ein Setzen des durch die Kategorie der Quantität beschränkten, verendlichten Ich), die nichts Letztes sein kann. „Absolute Endlichkeit ist ein sich selbst widersprechender Begriff" (I, 185). Das Zurückgehen zur absoluten Thesis bleibt Erfordernis.

Der quantitative Idealismus macht das absolute Uebertragen (das mittelbare Setzen) zum Ersten, zur Bedingung des absoluten Entgegenseins — der Realismus tut das Entgegengesetzte. Zwar unterscheidet sich der hier entspringende, quantitative wiederum von dem nur qualitativen Realismus, der Dinge an sich als affizierend das Ich, also das Wirkende als ein vom Gewirkten

qualitativ Gesondertes annahm, dadurch, daß er sich dieser Annahme als einer durch die Kategorie der Wirksamkeit, d. h. durch eine synthetische Handlung des Ich bedingten bewußt ist; aber da er das mittelbare Setzen bestimmt sein läßt durch das Setzen des Wirkenden, da er mithin das thetische Moment der Synthesis abhängig macht vom antithetischen, so gelangt er ebensowenig wie der quantitative Idealismus zu einer wirklichen Vereinigung beider. Der quantitative Realismus behauptet zwar nicht die Realität des Wirkenden, wie der dogmatische, aber doch das Bestimmtwerden des Ich, ohne einen Grund für dasselbe zu suchen: so kommt er überein mit dem von Kant gelehrten transzendentalen Idealismus, der von denjenigen Kantianern, welche die affizierenden Dinge an sich für unentbehrlich halten, mit dem dogmatischen Realismus verwechselt worden ist. Der kritische, quantitative Realismus bleibt jedoch ebenso wie der quantitative Idealismus auf dem Standpunkte des endlichen Ich; er sieht nicht, daß alles endliche Setzen der Reflexion letzthin durch das absolute der Thesis bedingt ist, daß man daher bei der Unbegreiflichkeit einer Affektion, eines Bestimmtwerdens oder einer Bestimmung [1]) des Ich, die nicht auf das absolute Sichsetzen zurückgeführt wird, nicht stehen bleiben kann. Das absolute Ich darf nicht in absoluter Gegensätzlichkeit gegen das endliche verharren; oder, was dasselbe sagt, das endliche Ich darf nicht als das absolute gelten wollen, es darf nicht mit ihm denselben Rang beanspruchen. Erst mit der Vereinigung des quantitativen Idealismus und Realismus wird der Idealismus der W.L., wird die höchste Stufe der Synthesis (soweit sie sich durch die Kategorie der Wirksamkeit vollziehen läßt) erreicht: mittelbares Setzen und Identität des realen und idealen Entgegenseins, oder das thetische und das antithetische Moment der thetisch gedachten Kausalitäts-Syn-

1) Die drei Begriffe Affektion, Leiden, Bestimmung als identische gebraucht: I, 189.

thesis müssen sich gegenseitig bestimmen, d. h. als ein und dieselbe Handlung der Wechselbestimmung erkannt werden. Abstrakt gefaßt: der quantitative Idealist macht das mittelbare Setzen des Ich zum Grunde des Leidens, der Realist das Leiden zum Grunde des Setzens. Der kritische quantitative Idealist (Fichte) aber, der jene beiden in sich zusammenfaßt, erklärt beides für wahr, negiert jedoch die Einseitigkeit oder Absolutheit der beiden Standpunkte. Die weitere Untersuchung, wie diese höchste Synthesis möglich sei, wird mit dem Hinweise darauf abgeschnitten, daß erst nach Lösung der letzten Aufgabe, die sich mit der Substantialität beschäftigt, darüber völlige Klarheit verbreitet werden könne (I, 190).

Das allgemeine Programm muß daher jetzt auch für diese Kategorie durchgeführt werden, und zwar zunächst für die unabhängige Tätigkeit, die als formale und als materiale in eins zu setzen ist [1]). Der Gedankengang verläuft hier im allgemeinen so wie bei der Kausalitätskategorie und gelangt zu demselben Resultat: dogmatischer oder qualitativer Idealismus und Realismus ergänzen sich, sobald auf sie reflektiert wird, zum kritischen Idealismus. Nur der Ausgangspunkt ist ein anderer.

Indem das Ich sich entäußert, setzt es sich als bestimmt, d. h. als Substanz. Insofern das Ich durch diese Synthesis die Thesis wiederherstellen will, soll die Substanz eins sein mit dem absoluten Ich. Aber dieses Ich wird durch die Wechselbestimmung nicht erreicht, sondern durch sie vielmehr ausgeschlossen, denn an seine Stelle tritt die antithetisch-synthetisch, die akzidentell bestimmte Substanz, die als Substanz zwar Totalität ihrer Bestimmtheiten oder Akzidenzen (Synthesis), als akzidentell bestimmte aber selbst nur ein Teil dieser Totalität, also Nicht-Totalität (Antithesis) ist. Gefordert wird daher eine neue thetische

1) I, 191 ff. Ziff. III, 2 b α.

Synthesis der ausgeschlossenen, unbestimmten und der akzidentell-bestimmten Substanz. Erst durch das Setzen der absoluten Substanz als materialer unabhängiger Tätigkeit (s. oben S. 461) wird das Ausschließen der bestimmten von ihr möglich, durch das sie zur ausgeschlossenen, zur sich von sich ausschließenden wird; die formale, unabhängige Tätigkeit (das Sich-von-sich-Ausschließen, das Sich-Entäußern) bestimmt so die materiale als Setzen einer die unbestimmte und die bestimmte in sich fassenden, einer „allumfassenden" Substanz. Wird umgekehrt dieses Setzen zum Ersten gemacht, durch das erst die Tätigkeit des Ausschließens ermöglicht wird, so bestimmt die materiale unabhängige Tätigkeit die formale. Aber beide sollen sich wechselseitig bestimmen; dies würde erst zulassen, die unabhängige Tätigkeit als ein und dieselbe zu begreifen. Weder das Ausschließen begründet einseitig das Setzen der absoluten Substanz, noch dieses das Ausschließen; sondern durch das Ausschließen wird überhaupt erst das Ich als absolute Substanz denkbar, und nur als absolute Substanz gedacht vermag das Ich sich seiner zu entäußern und Objekte aus sich heraus sich gegenüberzustellen, — Objekte, die in ihm ein Leiden verursachen. Die Substanzkategorie zeigt sich so der Kausalitätskategorie überlegen; sie ist deren höhere Form, in ihr gelangt der Idealismus zum Abschlusse. (Hieran wird Hegel anknüpfen, wenn er die Substanz wieder als Subjekt und das Subjekt als die sich dialektisch bewegende Substanz auffassen wird.) Aber noch ist die letzte Stufe nicht erreicht. Die unabhängige Tätigkeit ist abhängig von der abhängigen (s. oben S. 456). Dieser Gedanke muß für das substanzielle Ich gedacht werden. Dazu ist notwendig, daß die abhängige Tätigkeit, die Wechseltätigkeit, als Eine verstanden worden ist: ihre Form und ihre Materie sind zu vereinigen [1]).

1) I, 195 ff. Ziff. III, 2 bβ.

Diese und die folgende letzte Synthese gehören zu den schwierigsten Kapiteln der W.L. Der Wechsel seiner Form nach, d. h. das Eingreifen der Glieder des Substanzverhältnisses ineinander (s. oben S. 463), stellt sich als „gegenseitiges Ausschließen der Wechselglieder von der absoluten Totalität" dar (I, 195). Das Substanzverhältnis wird also hier zu einem wechselseitigen Ausschließen der Substanz und des Akzidenz nicht nur voneinander, sondern von der den Wechsel setzenden, bedingenden, ermöglichenden absoluten Tätigkeit des Ich, das dabei als das Absolute dieses Verhältnisses, als absolute Substanz gedacht wird. Bestimmte der Wechsel die unabhängige Tätigkeit, so ergab sich sein Begriff der Materie nach (s. oben S. 458 ff). Die unabhängige Tätigkeit bestimmen, heißt die Bedingung angeben, unter der von einem Ausschließen der absoluten Substanz von sich selbst die Rede sein kann. Dieses Ausschließen ist nur möglich, wenn das Ausschließende und Ausgeschlossene, das Bestimmende und Bestimmte unterscheidbar oder als diese Glieder bestimmbar sind; ihre Bestimmbarkeit macht mithin die Materie des Wechsels aus (I, 196). Form und Materie des Wechsels sollen als ein und dieselbe Tätigkeit der in der Substanzkategorie sich vollziehenden Relation begriffen werden, indem sie sich wechselseitig bestimmen. Wenn die Form dabei als das Erste auftritt, so würde das heißen: das gegenseitige Sichausschließen der Glieder der Substanzrelation von der absoluten Totalität (Substanz) solle die Bestimmbarkeit oder das Unterscheiden von Ausschließendem und Ausgeschlossenem (von absoluter und akzidenteller Substanz, und im Gefolge davon auch von Substanz und Akzidenz) möglich machen: es solle der Bestimmungsgrund dieses Unterscheidens sein. Aber es kann dieser Grund nicht sein, da in ihm selbst Bestimmbarkeit von zwei Gliedern herrscht (nämlich von Substanzrelation und Substanz), — es sei denn, daß die Relation als solche den Bestimmungsgrund abgebe. Tritt

die Materie als das Erste auf, so würde damit gefordert, daß die Bestimmbarkeit als der Bestimmungsgrund ihrerseits das gegenseitige Ausschließen ermögliche. Aber weder das eine, noch das andere allein vereint Form und Materie, sondern nur beides zusammen genommen; d. h. die Relation der Glieder, die, für sich betrachtet, keinen Bestimmungsgrund abgibt, weil die Glieder in ihr alternieren, soll dennoch in eins gesetzt werden mit diesem Bestimmungsgrunde: sie soll der Grund ihrer selbst sein, oder sie soll als Relation keines anderen Grundes der in ihr sich bestimmenden, sich ausschließenden Glieder bedürfen; mit andern Worten: „die Relation soll absolut, und das Absolute soll nichts weiter sein als eine Relation" (I, 199)[1]. Dieses Resultat bezeichnet Fichte als „höchst wichtig", wie es denn in der Tat der beste Ausdruck für den spekulativ-logischen Standpunkt des in der W.L. vertretenen transzendentalen Idealismus sein möchte. Das Absolute soll danach — in freierer Sprache — weder nur das Absolute (im Gegensatze gegen das Relative) noch nur das Relative einer Relation (im Gegensatze zum Absoluten als einem über alle Relation und Relativität Erhabenen), sondern es soll die Relation der wie immer bestimmten Gegensätze selbst sein. „Die Totalität besteht in der Vollständigkeit eines Verhältnisses, nicht aber einer Realität" (I, 204). Die Bestimmbarkeit ist selbst die Relation (I, 207), sie ist die als Relation bestimmte Bestimmbarkeit (I, 201).

Aber dieses Resultat ist noch nicht das letzte, denn die Synthesis von Form und Materie des Wechsels muß mit der Synthesis von Form und Materie der unabhängigen Tätigkeit vereinigt werden; oder das antithetische und das thetische Moment der durch das Substanzverhältnis gedachten Synthesis müssen miteinander in einem Identischen verbunden

1) Von mir gesperrt.

werden [1]). Dieses Identische ist wiederum die Bestimmbarkeit: sowohl das absolute Sich-von-sich-Ausschließen als die absolute Relation treffen in diesem Begriffe zusammen, sie können nur ein und dasselbe sein, sofern sie beide als Bestimmbarkeit begriffen werden, — diese ist das „synthetische Mittelglied" (I, 207). Die unabhängige Tätigkeit als einheitliche gedacht war als ein absolutes Uebergehen (Sich-Entäußern, Sich-von-sich-Ausschließen), die abhängige als ein absolutes Eingreifen (Verhältnis, Relation) beschrieben worden: beide stehen sich wie das Setzende dem Gesetzten oder wie das Aktive dem Passiven oder — so bezeichnet Fichte hier diesen Gegensatz — wie ein Zusammenfassen dem Zusammentreffen gegenüber und bedingen sich gegenseitig. Nur wo ein Ich die Entgegengesetzten zusammenfaßt, treffen sie zusammen: außerhalb des zusammenfassenden Ich gibt es kein Zusammentreffen, gibt es mithin auch nicht den antithetisch-thetischen Gegensatz von Subjekt und Objekt. Aber auch nur wo Entgegengesetzte zusammentreffen, können sie vom Ich zusammengefaßt werden: das Ich kann nur aktiv sein, wenn ihm schlechthin entgegengesetzt wird, — seine Tätigkeit kann nur, wenn sie eingeschränkt wird, über die Schranke übergreifen und sich als bestimmt durch die Schranke setzen; durch die Schranke wird dem Ich die Aufgabe gestellt, sich selbst zu begrenzen, da die Begrenztheit als Gegebenheit seinem Wesen, absolute Tätigkeit zu sein, widerspricht. Hieraus wird klar, wie das Ich für sich selbst ein bestimmbares wird, d. h. wie es zu einer praktischen Bestimmung, zu einer Bestimmung im Sinne einer zu lösenden Aufgabe (im Sinne des Ausdrucks: die Bestimmung des Menschen), d. h. dessen was es zu tun bestimmt ist, was es tun soll, gelangt. Der Gedankengang, der vom Zusammentreffen ausgeht, gründet sich auf die ursprüngliche Antithesis; er muß durch den-

1) I, 205 ff., Ziff. III, 2 b γ.

jenigen ergänzt werden, der das Zusammenfassen zum Ersten macht. Insofern das Ich schlechthin beschränkt wird, geschieht auf seine Tätigkeit, wie Fichte sich ausdrückt, ein Anstoß von außen. Dieser Anstoß muß auf die Tätigkeit selbst zurückgeführt, — er muß als in ihr, durch sie mitgesetzt gedacht werden. Wenn das Ich schlechthin dadurch, daß es sich setzt, auch sich nicht setzte, sich beschränkte, so geschähe der Anstoß durch die Tätigkeit: dann wäre die Antithesis mit der Thesis absolut verbunden, oder die Thesis wäre durch die Synthesis wiederhergestellt. Schlechthin entgegengesetzt sind sich das Bestimmte und Unbestimmte, Begrenzte und Unbegrenzte, das Endliche und Unendliche. Wenn das Ich durch sein absolutes Sichsetzen sich als unbestimmt, unbegrenzt, unendlich setzte, dann bestimmte, begrenzte, verendlichte es sich durch eben denselben Akt, — denn die Gegensätze fordern sich: entweder ist keiner oder aber es sind beide in der Tätigkeit des Sichsetzens enthalten. Das Ich kann sich nur als unbestimmt und unbestimmbar setzen, indem es sich als bestimmt und bestimmbar, nur als unbegrenzt, indem es sich als begrenzt, nur als unendlich, indem es sich als endlich setzt; und da in ihm Sein und Setzen ein und dasselbe sind, so ist es auch nur unendlich, sofern es endlich ist. Durch die Tätigkeit, welche in diesem Widerstreite mit sich selbst besteht — einem Widerstreite, der dialektisch nicht mehr überwindbar ist — wird „vollkommen vereinigt Zusammentreffen und Zusammenfassen" (I, 215).

Die höchste Synthesis ist keine Realität, aber auch kein starres, logisches Verhältnis zweier Glieder, sondern sie ist Wechseltätigkeit „des Ich in und mit sich selbst, da es sich endlich und unendlich zugleich setzt"(ebda.). Diese Tätigkeit ist die Einbildungskraft — ein zugleich theoretisches und praktisches, aktives und passives, unendliches und sich begrenzendes Vermögen, das keinen „festen Standpunkt" zuläßt, sondern zwischen den Extremen in der „Mitte schwebt"

(I, 216)[1]). Die Bestimmbarkeit, die als „unerreichbare Idee der Bestimmung" theoretisch ebensosehr eine Unbestimmbarkeit ist, bleibt mithin das spekulativ Letzt-erreichbare, weil sie Idee, weil sie unerreichbar, weil sie Ziel des Strebens ist: Ziel des zu seinem Abschlusse s t r e b e n d e n Denkens.

Die experimentierende Dialektik ist damit an ihr Ende gekommen; die Einbildungskraft ist ein „Faktum des menschlichen Geistes", das durch die Deduktion seinem Wesen nach begriffen worden ist. Dieses Faktum hat unabhängig von aller philosophischen Reflexion seine „Wirklichkeit"; aber nur durch die Reflexion, die von den höchsten Grundsätzen ausgeht, kann es a l s F a k t u m erwiesen und ergründet werden, — soweit es überhaupt ergründet werden kann. Denn zuletzt ist es unergründlich und grundlos. Die Einbildungskraft geht ins Unbestimmbare fort; sie ist bestimmbar und unbestimmbar zugleich, eben deshalb nie absolut bestimmt, nie zu fixieren, — ihre Bestimmung ist Idee, Aufgabe; sie läßt sich selbst nur durch sich selbst, nur durch Einbildungskraft anschauen und auffassen. Deshalb gibt es von ihr keinen „Begriff", der ihr Wesen in sich enthielte und es fest-stellte: sie ist für den Begriff unendlich [2]), weil sie Unvereinbares zu vereinen fordert; ihr Begriff ist deshalb nur ein Durchgangspunkt für das Denken, — ein Wendepunkt, bis zu dem das Denken bei sich selbst bleibt, von dem an es aus sich heraustritt und dem Leitfaden folgt, den die

1) Weshalb Maimon sie ein „Mittelvermögen" genannt hatte (vgl. o. S. 351).

2) In der Grundlage der Naturrechts von 1796 fragt Fichte: „was heißt denn v e r s t e h e n oder b e g r e i f e n? Es heißt f e s t s e t z e n, b e s t i m m e n, b e g r e n z e n. . . . Ich habe nicht begriffen, wenn ich noch im Erklären bin, wenn mein Dafürhalten noch ein S c h w e b e n, und also noch nicht befestigt ist; wenn ich noch von den Teilen meiner Erkenntnis zu anderen Teilen fortgetrieben werde" (III, 77); die Einbildungskraft aber „schwebt" und wird deshalb „fortgetrieben".

Einbildungskraft selbst an die Hand gibt [1]). Ihre Unbegreiflichkeit ermöglicht den unbegreiflichen Uebergang von der Reflexion zur Anschauung, von der Form zum Inhalt, von der Idealität zur Realität, — sie ist selbst dieser Uebergang, dieser Vereinigungspunkt und eben deshalb unbegreiflich: das wahre Wesen des menschlichen Geistes und der Schlüssel, der in sein Inneres führt, in das geheime Triebwerk seiner Funktionen. Das Denken erkennt seinen letzten grundlosen Grund, wenn es zwischen den Gegensätzen, die es umschließt, mitten inne schwebt: „Dies ist nun das Geschäft der schaffenden Einbildungskraft, und diese — ist ganz gewiß allen Menschen zuteil geworden, denn ohne sie hätten dieselben auch nicht eine einzige Vorstellung ... Von diesem Vermögen hängt es ab, ob man mit oder ohne Geist philosophiere. Die W.L. ist von der Art, daß sie durch den bloßen Buchstaben gar nicht, sondern daß sie lediglich durch den Geist sich mitteilen läßt; weil ihre Grundideen in jedem, der sie studiert, durch die schaffende Einbildungskraft selbst hervorgebracht werden müssen; wie es denn bei einer auf die letzten Gründe der menschlichen Erkenntnis zurückgehenden Wissenschaft nicht anders sein konnte, indem das ganze Geschäft des menschlichen Geistes von der Einbildungskraft ausgeht, Einbildungskraft aber nicht anders als durch Einbildungskraft aufgefaßt werden kann“ (I, 284).

Kritische Betrachtung.

An diesem Punkte soll die Darstellung der Fichteschen Gedanken für einen Augenblick innehalten und der historisch-kritischen Betrachtung Spielraum geben. Die Fäden, die auf Kant zurückweisen, die vorwärts zur weiteren

1) Fichte bemerkt übrigens, daß auch die rein dialektische Untersuchung ohne Einbildungskraft unmöglich gewesen wäre (I, 224 f.); nur konnte darauf nicht reflektiert werden, weil diese Reflexion gerade erst das Ergebnis der Untersuchung ist.

Entwicklung des deutschen Idealismus führen, sind aufzuzeigen, damit die Bewegung in ihrem großen Zuge deutlich wird. Wenn die Deduktion der Einbildungskraft, der Gang der experimentierenden Dialektik — trotz aller Energie, mit der Fichte vorwärts schreitet, trotz der durchsichtigen Disposition, die er bis zum Ende einhält, — eine gewisse Trübheit nicht zu überwinden vermag, so liegt der Grund dafür in der mangelnden Reflexion des spekulativen Denkens über sich selbst. Dieser Mangel drückt sich schon rein äußerlich darin aus, daß Fichte in dem theoretischen Teile seiner W.L. einerseits nur die theoretische Philosophie Kants vertiefen, aus einem obersten Grundsatze herleiten will; andrerseits aber nicht umhin kann, mit diesem Bemühen die Reflexion über das spekulative Denken zu verbinden, das theoretische nicht nur als das Gebiet der theoretischen Erfahrung und ihrer philosophischen Erkenntnis, sondern als das des spekulativen Denkens überhaupt zu erfassen, und somit nicht nur das Problem zu lösen: wie ist Bewußtsein von Objekten, sondern das weitere: wie ist überhaupt Bewußtsein möglich? (worin die Frage eingeschlossen ist: wie ist philosophische Reflexion möglich?) So gelangt Fichte dazu, in der produktiven Einbildungskraft nicht nur das Vermögen zu begreifen, das Empfindungen, das überhaupt den theoretischen Gegenstand: das Objekt, erzeugt, sondern dasjenige, das dem menschlichen Geiste in seiner Totalität zugrunde liegt, auf das „die Möglichkeit unsers Bewußtseins, unsers Lebens, unsers Seins für uns, d. h. unsers Seins, als Ich, sich gründet" (I, 227). Damit wird aber die Einteilung in theoretische und praktische W.L. hinfällig. Die Einbildungskraft macht sie zunichte, denn sie begründet beide: sie reicht über jeden der beiden Teile hinaus, weil sie beide zu einem Ganzen verbindet; sie ist das verbindende Glied — nicht nur zwischen dem rein dialektischen und dem (noch unbesprochenen) inhaltlich aufbauenden Teil der theo-

retischen W.L., sondern — auch Verbindungsglied zwischen theoretischer und praktischer W.L.: der Einheitspunkt des menschlichen Geistes überhaupt, die „schwebende Mitte" aller Gegensätze, das Organon der Philosophie, das wahre Wesen des Ich, die „Totalität seines ganzen Vermögens" (I, 285), die höchste Synthesis aller Synthesen.

Hätte Fichte diese Erkenntnis in ihrem vollen Umfange durchschaut, so hätte ihm die Scheidung zwischen dem menschlichen und dem absoluten Geiste, die als ein dogmatisches Erbstück aus der Kantischen Denkweise in die seinige übernommen wird, zweifelhaft werden müssen; denn auch dieser Scheidung liegt, seiner Philosophie entsprechend, die Einbildungskraft letzthin zugrunde: auch zwischen diesen Gegensätzen schwebt sie mitten inne und vereinigt sie, indem sie sie trennt, — wie läßt sich auf sie selbst eines der gegensätzlichen Prädikate anwenden? Wenn es wahr ist, daß die Einbildungskraft sogar das Ich erst zum Ich macht, — läßt sich dann das absolute Ich von ihr frei, über sie erhaben denken? Gehört sie nicht schon zu dem absoluten Sichsetzen als unentbehrliche Urtätigkeit dazu, ja ist sie es nicht gerade, die sich absolut setzt, da in ihr das Ich seine Totalität, seine Einheit — sich selbst zuhöchst und zuletzt erfaßt? In dem Gedanken der sich selbst erschaffenden schöpferischen Einbildungskraft wäre somit der wahre Gipfelpunkt, die Spitze der Fichteschen W.L. erreicht: sie wäre die absolute Tathandlung, von der das System ausgeht, die Gedanken und Tat in sich vereinigt, sie das tätige Denken, die sich denkende Tat, das sich denkende Leben. Sie wäre die absolute Freiheit, die im Schaffen Notwendigdigkeit wird; die absolute Aktivität, die sich bestimmt und begrenzt, und sich dadurch in Aktivität und Passivität, Spontaneität und Rezeptivität, Subjektivität und Objektivität und weiterhin in theoretisches und praktisches Vermögen zerteilt, aber in dieser Scheidung sich dennoch als ungeteiltes Ganzes bewahrt und in jedem Akte als solches

wiederherstellt. In ihr wäre vorgedacht, was Hegel später als Selbstbewegung und Lebendigkeit des Geistes (oder des Begriffs) bezeichnen wird.

Fichte geht nicht den Weg zu dieser Einsicht, da er die Einbildungskraft im theoretischen, d. h. erkenntnistheoretischen Teile seiner W.L. als theoretisches Vermögen, als Vermögen des im Kantischen Sinne und nicht des spekulativ-absoluten Theoretischen deduziert, — da sie nur das Verhältnis von Subjekt und Objekt, das Vor-Stellen des Ich, das Vor-sich-Hinstellen des ichfremden, dem Ich entgegengesetzten, entgegenstehenden Gegenstandes erklären soll. Er macht nicht Ernst damit, daß alles L e b e n des Ich — das theoretische wie das praktische, das nichtphilosophische wie das philosophische —, daß überhaupt alles Bewußtsein auf ihr beruht, daß es Einbildungskraft, d. h. ein lebendiges Schaffen des Ich durch sich selber ist. Hätte er Ernst damit gemacht, so hätte er der Dialektik einen anderen Sinn geben, sein System in der Richtung des absoluten Idealismus umdenken, — er hätte die e t h i s c h - spekulative in eine a b s o l u t - spekulative Metaphysik verwandeln müssen; denn er hätte dann erkannt, daß die letzte Grundlage alles Denkens (wie alles Lebens, alles „Seins für uns") nicht das sittliche Selbstbewußtsein ist, sondern das sich selbst schöpferisch erzeugende absolute Ich seiner Thesis, das sich als produktive Einbildungskraft selbst erfaßt. Er hätte erkannt, daß das absolute Ich nicht als eine dem endlichen Denken unerreichbare Idee, als eine ihm vorschwebende unlösliche Aufgabe gedacht werden dürfe, sondern daß in allem Vorschweben das absolute Ich sich selber vorschwebt, daß in allem Denken das absolute Ich sich vor sich selber hinstellt, aus sich heraus- und mit sich zusammengeht. Da er aber nicht aufhört, alles Vor-Stellen als ein „nur" theoretisches dem praktischen Streben und Handeln gegenüberzustellen; da er sich (wenigstens im Systeme von 1794) von dem Banne der Kantischen Erkenntnistheorie nicht völlig befreit, ob-

wohl sein System im Tiefsten eine Lehre des sich wissenden Wissens sein soll, — da er das sich wissende Wissen (oder die sich vorschwebende Einbildungskraft) nicht zur Grundlage des gesamten dialektischen Gedankenganges macht, so muß er im „endlichen" Idealismus verharren, das Prinzip der spekulativen Synthesis muß ihm verborgen bleiben. Fichte gelangt nicht zum spekulativen Begriffe des Selbst-bewußtseins, des Sichselbstwissens; dieser liegt außerhalb seines Weges, auch außerhalb seiner Grundgesinnung; denn Fichte *will* das sittliche Selbstbewußtsein zum spekulativen erheben: dieses Ziel beflügelt jeden Schritt seines Denkens und gibt seinem Wege die Richtung.

So wie Kant das theoretische Tun, weil es sich mit dem ihm von außen gegebenen Stoffe der Anschauung beschäftigt, zu einer unendlichen, d. h. nie, in keiner Zeit zu vollendenden Arbeit des endlichen Verstandes macht, so hält auch Fichte an dieser Vorstellung der Endlosigkeit, der Unvollendbarkeit fest, — obwohl er danach strebt, das theoretische Tun als das Tun des philosophischen Denkens zum System zu runden und abzuschließen. Obwohl Fichte die produktive Einbildungskraft als das absolute Vermögen des Geistes bestimmt und dadurch zu einem absoluten Ende des Tuns gelangt; obwohl er über die Reflexion selbst reflektiert, und, sofern er das tut, den Kantischen Begriff des theoretischen Erkennens als eines in die Endlosigkeit der empirischen Anschauung verstrickten, in ihr sich verlierenden und dadurch endlos und empirisch werdenden Tuns überwindet und zu dem Begriffe eines aus dieser Endlosigkeit zu sich zurückkehrenden und in sich endenden Wissens-von-sich aufzusteigen strebt; — obwohl die W.L. ihrer tieferen Tendenz nach Wissen nicht nur des empirischen, sondern Wissen seiner selbst sein will, so bleibt es doch bei diesem Streben und Wollen; der Sieg wird kein vollständiger, ja er *soll* kein vollständiger werden. Das Sich-erfassen des Ich als produktives Vermögen mündet in die Endlosigkeit der *Aufgabe* des Sich-erfassens,

in die „schlechthin unbestimmbare Idee der höchsten Einheit, die nur nach einer vollendeten Unendlichkeit möglich wäre, welche selbst unmöglich ist“ (I, 217). Die Kantische Erkenntnistheorie wird ethisch unterbaut, und dieser ethische Unterbau hat die ganze W.L., d. h. auch die Theorie des philosophischen Erkennens, die Theorie ihrer selbst zu tragen. Die Ethik wird das spekulative Organon und beherrscht die Reflexion über die Reflexion, soweit sie überhaupt vorhanden ist.

Dieser Weg war schon bei Kant vorgezeichnet, da das ethische Element schon, wie gezeigt worden ist, in die Kantische Erkenntnistheorie eingedrungen war und den Oberbau der Ideenlehre aufrichten half. Fichte sieht nicht, daß die Unmöglichkeit, eine vollendete Unendlichkeit, d. h. eine vollendete Endlosigkeit zu denken, ihn des Rechtes beraubt, diese Idee als die Idee der höchsten Einheit abzusondern von der in demselben Widerspruche befangenen endlosen Vollendungstätigkeit; daß die von ihm fixierte und sein ganzes Gebäude durchwaltende Gegensätzlichkeit des endlichen und des absoluten, des menschlichen und des göttlichen Selbstbewußtseins in dem Augenblicke, da auch sie in ihrer eigenen Dialektik durchschaut wird, nicht mehr gestattet, den Sinn der Dialektik als den eines endlosen Denkens und das in ihr sich erkennende Selbstbewußtsein als menschliches zu erfassen. Er sieht nicht, daß eine aller Dialektik enthobene „höchste Einheit“, in der sich der dialektische Widerspruch nicht mehr fände, von seinem Systeme nicht abgetrennt gedacht werden, daß die dialektische Einheit und Gegensätzlichkeit in keiner Weise über sich selbst hinaussteigen kann, — daß jede Lostrennung, jede Entgegensetzung die Dialektik nur erneuert oder aber innerhalb ihrer selbst Kraft und Geltung besitzt. Wenn Fichte sich selbst treu wäre, müßte er erkennen, daß sich auf Grund seiner Dialektik und seiner Lehre von der Einbildungskraft keine Gegensätzlichkeit fixieren läßt: daß der Geist vielmehr die schwe-

bende Mitte innehält auch zwischen sich, sofern er menschlich und sofern er göttlich ist, und daß er selbst das Jenseits dieser Gegensätze ist, ebensosehr wie ihr Diesseits, — oder daß sein Schweben ein absolutes, das Schweben des absoluten Ich ist. Fichte klammert sich an das Ideal eines Ruhezustandes, aus dem jede Bewegung, jede Spannung, jeder Gegensatz und Widerspruch verschwunden wäre, an das logische Ideal einer Identität, die reine Identität wäre, d. h. unterschiedslose, leere, abstrakte [1]), — obwohl er andrerseits doch deutlich genug begriffen hat, daß in diesem Ideale wieder nur eine Seite der Totalität, nur etwas Formales, nur eine Idee ergriffen wird, während vielmehr diese Einseitigkeit gerade überwunden und die absolute Einheit der Gegensätze, das All der Realität, die Form, die allen Inhalt in sich trägt, erreicht werden soll.

Man kann den Mangel der Fichteschen Reflexion über sich selbst auch dahin ausdrücken: sie wird sich nicht bewußt, daß die sich als Einbildungskraft bestimmende Einbildungskraft aufhört, ins Endlose bestimmbar zu sein, daß sie vielmehr durch diese Selbstbestimmung aus der bloßen Bestimmbarkeit erlöst wird. Fichte beschreibt die Einbildungskraft lediglich, insofern sie als theoretische, Objekte erzeugende und wiedererzeugende, produktive und reproduktive (oder auch als praktische Aufgaben stellende, Zwecke setzende) tätig ist, insofern sich mithin der Antrieb zum Bestimmen in ihr unaufhörlich erneuert. Aber die in der Reflexion sich erblickende Einbildungskraft, das im System zu sich zurückkehrende Ich ist sich weder Objekt noch Aufgabe, — wenn anders Ernst damit gemacht wird, daß die Totalität des Geistes dadurch ihrer selbst sich bewußt werden soll. Die absolute Unbegreiflichkeit, die diesem Wissen

1) Hier zeigt sich der Rest des bei Kant und noch mehr bei Maimon verbliebenen Rationalismus, der alle Synthesis in Analysis verwandeln möchte.

anhaftet, ist eine prinzipiell andere als die relative Unbegreiflichkeit des empirischen Gegenstandes, die den Verstand in den Regressus stürzt und sein Erkenntnisziel zur unlösbaren Aufgabe macht. Fichte sieht noch nicht den Unterschied zwischen der „schlechten Unendlichkeit" (des Regressus, der Endlichkeit, der Zeit, der Empirie) und der „guten Unendlichkeit" (des sich aufhebenden Widerspruchs, der in die Einheit zurückkehrenden Entzweiung), — Ausdrücke, die Hegel zur Kennzeichnung dieses Unterschieds brauchen wird. Er läßt auch das dialektische Begreifen in den endlosen Regressus abgleiten, weil es im Unbegreiflichen endet, — obwohl das System als *System* den Regressus verbietet und sich nicht selbst der Endlichkeit, der Zeit, der Empirie überantworten darf. Freilich taucht hier das große Problem auf, wie sich das Denken zu dieser Unbegreiflichkeit, zum Widerspruche zu stellen hat; inwiefern es bei ihm seine Ruhe finden darf. Aber so viel läßt sich aus der kritischen Beurteilung der W.L. von 1794 jedenfalls einsehen, daß die verbleibende „Unruhe" (wie Hegel sagt: z. B. II, 36) nicht mit dem endlosen Streben eines in der Zeit sich vollziehenden, sei es theoretischen, sei es praktischen Handelns verwechselt werden darf, — wenn sich auch vielleicht umgekehrt dieses Streben aus jener Unruhe verstehen lassen sollte. Fichte wird auf den Unterschied zwischen *Schweben* und *Streben* nicht aufmerksam, sondern macht das Schweben, wie oben gesagt wurde, zu einem theoretischen Streben. Aber gibt es nicht auch ein Schweben, das gerade darum, weil es die Gegensätze in sich hält und trägt, über die zwischen ihnen herrschende Unruhe und Bewegung hinaus und eine Art von *Ruhe in der Bewegung* ist? In Hegels Selbstbewegung des Geistes wird die produktive Einbildungskraft eine solchermaßen schwebende werden, „unruhige Ruhe des Geistes" (II, 359). Wie unsicher Fichte selbst in der Bestimmung der Einbildungskraft als des die Totalität des Geistes umfassenden, alles Sein und

Denken erzeugenden Vermögens gewesen ist, ergibt sich aus der oben (S. 415 Anm.) angeführten Briefstelle, in der er davon spricht, daß „die gesamte Tätigkeit des menschlichen Geistes" „keinen Namen hat", „im Bewußtsein nie vorkommt" usw.

b) Die Deduktion der Vorstellung.

Die Aufgabe der Deduktion.

Der erste, formal dialektische Teil der W.L. endet in der Deduktion der produktiven Einbildungskraft als des Vermögens, welches Entgegengesetzte vereinigt, indem es zwischen ihnen schwebt. Im Schweben produziert sie das Vorschwebende, das Vorgestellte; das Ich ist ein vorstellendes, anschauendes, — dies ist das Resultat des dialektischen Ganges. Der Leitsatz der theoretischen W.L.: das Ich setzt sich als bestimmt durch ein Nicht-Ich, führt, wenn die in ihm liegenden Denkmöglichkeiten durchgegangen werden, zur Deduktion des anschauenden Ich. Wie gelangt das anschauende Ich dazu, über sich selbst zu reflektieren, zu dem Bewußtsein seiner selbst *als* eines durch ein Nicht-Ich bestimmten Ich aufzusteigen, d. h. wie kann das anschauende Ich dazu kommen, jenen Leitsatz der theoretischen W.L. selbst aufzustellen? [1]) Senkt sich der erste Teil von den Prinzipien, vom absoluten, durch das Nicht-Ich beschränkten Ich, zum Faktum des anschauenden Bewußtseins hinab, so soll der zweite Teil sich von diesem Bewußtsein wieder zu dem spekulativen erheben: er soll zeigen, wie das zunächst nur anschauende Ich bis zur philosophischen Abstraktion und Reflexion emporzusteigen vermag, oder wie es für sich selbst das Ich wird, mit dem der Philosoph die theoretische W.L. beginnt. Auf seinem Wege durchläuft es dabei dieselben Stufen, auf denen das Denken bis zu ihm hinuntergestiegen ist, — wenigstens dem Programm gemäß, das Fichte

1) I, 227—246.

entwirft; das Ich muß auf diesem Wege „für sich" werden, was es zunächst nur „an sich" ist, es muß (mit Hegel) sich seine Unmittelbarkeit vermitteln. In der Tat ist hier das erste Vorbild für Hegels „Phänomenologie des Geistes" zu suchen, die freilich nicht mehr nur theoretische Philosophie, Deduktion des theoretischen Bewußtseins, sondern des absoluten Wissens sein wird.

Das einfache Schema des Fichteschen Denkens liegt offen da: das Ich vereinigt in sich Unvereinbares, — es muß daher sich von sich unterscheiden, sich sich als Fremdes, Anderes, Entgegengesetztes gegenüberstellen; es muß, indem es sich hervorbringt, dieses Fremde produzieren, sich einbilden, es muß Bilder erzeugen, oder es muß empfinden. Aber da das Empfundene nur ein Teil seiner selbst ist, so muß es in ihm sich selber finden, d. h. es muß über das Empfinden hinausgehen, das Empfundene sich zu eigen machen; und diese Tätigkeit kann erst dort aufhören, wo es zum Bewußtsein davon gelangt, das Andere in sich selbst gesetzt oder sich, als durch das Andere bestimmt, selbst gesetzt zu haben. Indem es stufenweise fortschreitet, verwandelt sich ihm das zunächst bloß Empfundene in das Objekt der Wahrnehmung und Erfahrung und dieses in den transzendental begriffenen Gegenstand der Erkenntnistheorie, bis im weiteren Aufsteigen das Ich seiner selbst als des diesen Gegenstand setzenden transzendentalen Bewußtseins oder als des im Leitsatze sich setzenden theoretischen Ich, als der theoretischen Vernunft oder Intelligenz inne wird. Während also der erste Teil das die Empfindung produzierende Bewußtsein als notwendige Lösung des in den Prinzipien enthaltenen Widerspruchs ableitet, macht der zweite sozusagen die Probe auf das Exempel: er leitet aus jenem Bewußtsein die Prinzipien her, auf denen das Denken der theoretischen W.L. beruht.

Aber diese Herleitung ist nicht der einzige Zweck des zweiten Teils, vielmehr sollen in ihr wiederum wie im ersten

die Kategorien herausspringen, jetzt als Mittel der Bewältigung des dem sinnlichen Ich durch seine Ichhaftigkeit gestellten Aufgabe, zu sich selbst zu kommen; die Deduktion nimmt dadurch einen immanent-teleologischen Charakter an, wie ihn Hegel in seiner Vorrede zur Phänomenologie für seine Methode ebenfalls beansprucht (II, 17). Der Unterschied zwischen Fichtes und Hegels Deduktion besteht jedoch auch hier wieder darin, daß Fichte die erkenntnistheoretische Fragestellung im Kantischen Sinne beibehält; nicht aufzuzeigen, wie das Ich seiner Totalität nach, sondern wie das theoretische, Objekte der Erfahrung konstituierende Ich zu sich selber kommt, bleibt das Ziel der Fichteschen Dialektik. Die sich auf sich richtende Reflexion bleibt erkenntnistheoretisch; sie wird nicht spekulativ, sie breitet sich nicht über das gesamte philosophische Denken aus, — sie wird keine Theorie des sich im philosophischen Erkennen seiner selbst bewußt werdenden Geistes schlechthin. Drittens endlich sollen die verschiedenen theoretischen Weisen der Ichbetätigung, die theoretischen Ichformen (das empfindende, anschauende, verstehende, denkende Bewußtsein, oder Empfindung, Anschauung, Verstand, Urteilskraft, Vernunft) sich als Stufen der Annäherung an das Ziel des sich als Vernunft, als Intelligenz erkennenden Ich ergeben, — ein Gedanke, der ebenfalls von Hegel in die Phänomenologie übernommen, dort aber wieder universal ausgestaltet wird.

Die Deduktion der Empfindung, Anschauung und Wahrnehmung (Erfahrung).

Fichte hat, wie erwähnt, den zweiten Teil der theoretischen W.L. in der Grundlage von 1794 nur andeutungsweise gegeben und den wichtigsten Abschnitt im „Grundriß des Eigentümlichen der W.L. in Rücksicht auf das theoretische Vermögen“ von 1795 näher ausgeführt [1]). Das „Eigentümliche“

1) I, 331—411.

an seiner Deduktion ist der Gedanke, die Scheidung zwischen Sinnlichkeit und Verstand, die bei Kant starr gewesen und mit der gleichfalls starren von Rezeptivität und Spontaneität, sinnlich (menschlich) eingeschränktem und reinem Ich identifiziert worden war, flüssig zu machen und die Idee der Einheit beider „Erkenntnisstämme" zur Geltung zu bringen. Schon in der Sinnlichkeit ist es das reine Ich, das produktiv tätig ist, und noch in der theoretischen Vernunft ist dieses reine Ich beschränkt, setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich. Fichte nähert sich damit Leibnizschen Gedanken, wie vor ihm Maimon. Von diesem unterscheidet er sich jedoch dadurch, daß er die Einheit von Sinnlichkeit und Verstand, von Inhalt und Form der Erfahrung in einem viel prinzipielleren Sinne versteht und aus einem viel tieferen Grunde herleitet, so daß er die Skepsis Maimons überwindet.

Die „Anwendung" der Kategorien hört für ihn auf, ein Problem zu sein, da ihm die Kategorien überhaupt erst in der Anwendung entstehen, da sie ihm nichts anderes sind als die Handlungen, mittelst derer das Ich die ursprüngliche Entgegensetzung theoretisch aufzuheben strebt. Die Einbildungskraft produziert nicht nur die Schemata der Denkformen, wie Kant gelehrt hat, nicht nur Raum, Zeit und die mathematischen Objekte, wie Maimon wollte, sondern sie produziert ebensosehr die empirischen Objekte als solche[1]). „In der W.L. entstehen sie [die Kategorien] mit den Objekten zugleich und um dieselben erst möglich zu machen, auf dem Boden der Einbildungskraft selbst." „Wie mag doch ein bloßes Gesetz im menschlichen Geiste vorhanden sein, ohne Anwendung, eine leere Form ohne Stoff?" (I, 387). Fichte läßt Maimon sagen: „[Ihr könnt die Gesetze des Denkens apriori] auf Objekte doch nur vermittelst der Einbildungskraft anwenden; mithin

1) Wozu schwache Ansätze sich schon bei Maimon fanden (vgl. oben S. 351 ff.).

muß im Geschäft der Anwendung in derselben Objekt und Gesetz zugleich sein. Wie kommt sie doch zum Objekte?" — und fährt fort: „Diese Frage kann nicht anders beantwortet werden als so: sie muß es selbst produzieren" (ebda.). Die Anwendung der Kategorien zu bezweifeln hat keinen Sinn; denn die Kategorien sind Kategorien nur in der Anwendung. Während Maimon den Kantischen Dualismus nur durch ein Zurückgehen zum Leibnizschen Rationalismus für überbrückbar hielt und eben deshalb damit endigte, auf Grund der Unüberbrückbarkeit die Anwendung der Kategorien zu bezweifeln, erkennt Fichte, daß nur eine Erweiterung der Lehre von der Einbildungskraft, diesem Mittel- und Vermittlungsvermögen, imstande ist, das Problem der Synthesis, das Problem der transzendentalen Deduktion zu lösen. Radikaler als Kant beseitigt er den Rationalismus der Verstandesmetaphysik; gerade deswegen kann er den Empirismus, der in Maimons Skepsis und Humeanismus wiedererstanden war, vermeiden: es ist der Geist der Vernunftkritik, in dem er sich über die Alternative der vorkantischen Richtungen erhebt und beide zum transzendentalen Idealismus verbindet. Die vérités de fait können nie in vérités de raison verwandelt werden: auch im unendlichen Verstande, auch in Gott nicht. Die vérités de fait sind Wahrheiten nur, weil der Verstand, das Ich an ihnen teil hat, und die vérités de raison sind Wahrheiten nur, weil und sofern sie sich im Erfahrungsbewußtsein verwirklichen. Der Nachweis dieses Zusammenhanges läßt sich nur führen, indem gezeigt wird, daß die begrenzte, beschränkte, aber ihrem Wesen nach ins Unendliche strebende Tätigkeit die Objekte erzeugt, um über die Beschränkung hinauszugehen und dadurch die Freiheit des Ich zu bewahren und zu bewähren. Das in der Einbildungskraft sich als bestimmbar setzende Ich bestimmt sich: dadurch entsteht ihm die Welt der in Kategorien geordneten Gegenstände, die es empfindet und wahrnimmt; so löst es die in seiner

Bestimmbarkeit von ihm selbst gesetzte Aufgabe, — soweit sie sich im Felde des Theoretischen lösen läßt.

Die Deduktion hebt an mit der Gegensätzlichkeit der beiden „Richtungen" der Tätigkeit des Ich, zwischen denen die Einbildungskraft schwebt, der unendlichen und der endlichen, der grenzenlosen und der begrenzenden. Das Ich strebt nach ihrer Vereinigung, indem es die endliche in seine Unendlichkeit aufzunehmen, indem es über die Grenze hinauszugehen trachtet. Die mit sich im Widerstreite befindliche Tätigkeit setzt dem Ich, das als „reines" von allem Widerspruche frei ist, ein ihm Fremdes, sein Gegenteil entgegen, das im Gegensatze zur Reinheit und Einheit des Ich ein Nicht-Reines, ein Mannigfaltiges, — im Gegensatze zu seiner Tätigkeit ein Ruhendes, Gegebenes, — im Gegensatze zu seiner Formheit ein Substrat, ein Stoffliches genannt werden muß. Indem das Ich dieses Fremde empfindet, verhält es sich nicht bloß findend, nicht schlechthin rezeptiv, sondern zugleich auch handelnd, spontan: das Empfundene ist nicht ein absolut Fremdes, sondern in ihm ist schon eine erste Synthesis zwischen den Gegensätzen (zwischen der früher als unabhängig und der als abhängig bezeichneten Tätigkeit) vollzogen. Das Ich vereinigt durch die Aktivität seiner Empfindungstätigkeit das Gegenteil seiner selbst mit sich, es macht sich das Fremde zu eigen, eignet es sich als das Seinige zu. Das Ich will die Einheit seiner und des Fremden herstellen, dies ist das Ziel seines Strebens; es kann sie nur herstellen, indem es sie „setzt", d. h. sich ihrer bewußt wird. Das Empfinden ist die erste Stufe auf dem Wege zu diesem Ziele. Aber mit diesem Zueignen ist noch nicht das Bewußtsein desselben erzeugt; das Ich muß sich seines Empfindungsbewußtseins oder seiner als eines empfindenden Ich selbst bewußt werden, um sich von dem Empfundenen, in dem es sich verloren, das es in sich gefunden hat, zu unterscheiden; es muß über die ihm gesteckte Grenze hinausgehen, indem es sie erkennt, indem es sich der Grenze als seiner Grenze

bewußt wird. Denn das Ich *wird* als Ich nur begrenzt, wenn es *sich* begrenzt *weiß*, — sonst wäre es kein Ich, auch kein empfindendes, sondern ein Ding. Ein Ding kann begrenzt werden, eine Grenze haben, ohne die Grenze als die seinige, sich in der Grenze, sich als begrenzt zu wissen; das Ich aber ist ein Ich dadurch, daß alles, was ihm geschieht, von ihm *gesetzt* wird als ihm geschehen, oder daß in ihm das Reale zugleich ein Ideales wird.

„Inwiefern das Ich begrenzt *ist*, geht es nur *bis* an die Grenze. Inwiefern es sich setzt als begrenzt, geht es notwendig darüber hinaus; es geht auf die Grenze selbst, *als solche* . . ." (I, 347). Dadurch gelingt es dem Ich, das Empfundene *als* Empfundenes von sich als dem Empfindenden zu sondern, das Empfundene *als* ein in sich Gefundenes zu setzen, d. h. auf die Stufe emporzusteigen, die vorher nur der philosophische Betrachter einnahm. Aber sogleich wird das Ich genötigt, wiederum sich ein Anderes gegenüberzustellen; denn der Zwiespalt zwischen ihm als unbegrenztem und begrenztem, oder zwischen seiner ins Unendliche gehenden und seiner begrenzenden, reflektierenden (seiner sich als begrenzt setzenden) Tätigkeit muß sich erneuern. Zwar setzt es das Empfundene in sich als einen Teil von sich, als seine ihm akzidentell zukommende Bestimmtheit; aber da es als unendlich Bestimmbares durch eine solche Bestimmtheit nicht erschöpft wird, da seine Totalität mit dem Empfundenen nicht identisch ist, so entsteht in ihm ein Widerstreit zwischen der reinen, absoluten, freien, unabhängigen und der jetzt als Empfindungstätigkeit, als Akt des Empfindens bestimmten nicht-reinen, nicht-freien, aufgenötigten, abhängigen Tätigkeit. Indem es zwischen beiden schwebt, produziert es wiederum ein ihm Fremdes, das sich ihm aufs neue als das Andere seiner selbst entgegenstellt; oder es stellt sich das ihm Widerstreitende als ein ihm Entgegengesetztes vor sich hin, macht es sich vorschweben, stellt es sich vor oder *schaut es an*:

das Empfundene wird zum Angeschauten, zum Vorgestellten außer ihm, zu etwas, das ein Sein für sich hat, so wie das Ich selbst, — es wird gleichsam zu einem Ich außer dem Ich, eben deshalb zu keinem Ich, sondern zu einem Dinge. Für das anschauende Ich ist das Ding ein Selbständiges, Selbststehendes, vor ihm Stehendes (nicht von ihm Vor-gestelltes): ein Gegenstand. Das anschauende Ich sieht sich nicht als anschauendes, als vorstellendes, sondern es ist verloren in den Gegenstand, sieht nur ihn, stellt ihn vor. Auf diesem Standpunkte muß dem Ich das angeschaute Ding als etwas von ihm nicht Produziertes, sondern ihm Entgegentretendes, selbst mit Tätigkeit Ausgestattetes, die Empfindung in ihm Produzierendes erscheinen: als Ding an sich, welches das Ich affiziert und in ihm, dem bloß Bestimmbaren, nicht aber Sich-Bestimmenden die akzidentelle Bestimmtheit hervorbringt oder seine reine (leere) Totalität einschränkt, in sie etwas bloß Gegebenes hineinsetzt; das Ich erscheint sich als das passiv Empfangende, als Leidendes.

Aber dabei kann es nicht sein Bewenden haben; denn das Ich ist in Wahrheit nicht leidend, und sein Anderes, der Gegenstand (das Nicht-Ich) ist in Wahrheit nicht tätig, sondern es verhält sich gerade umgekehrt: die scheinbare Tätigkeit des Nicht-Ich ist eine vom Ich geliehene, von ihm auf den Gegenstand übertragene, in ihn nur reflektierte, hineinscheinende, dem Ich durch sich selbst entgegengetragene, aus diesem herausgetragene. Und das Ich muß selbst zu diesem Bewußtsein gelangen, da es ein Ich ist; seine Spontaneität muß sich zur Wehr setzen gegen die Einschränkung, muß die Schranke durchbrechen, indem es sie als seine Schranke erkennt, indem es sie als die seinige setzt. Das kann nur geschehen, insofern das Ich über die Schranke hinüberdringt und dadurch fähig wird, darauf zu reflektieren, daß es beschränkt ist. Es muß das Beschränkende mit sich, dem Unbeschränkten, vereinigen; es muß die akzidentelle Bestimmtheit als eine durch es selbst

produzierte setzen, da es aus seiner Totalität nichts ausschließen darf. Anders ausgedrückt: das Ich als leere Totalität ist kein Ich, sondern nur eine Ich-Abstraktion, nur ein Fragment seiner selbst, — genau wie die Bestimmtheit, das Akzidenz, nur ein Fragment der Ich-Totalität ist. Oder noch anders und befreit vom Buchstaben Fichtes: das Bewußtsein ist ohne dasjenige, dessen es sich bewußt ist, kein Bewußtsein, sondern eine bloße Bewußtseins-Form; der Inhalt gehört zum Bewußtsein unabtrennlich dazu, obwohl der b e s t i m m t e Inhalt (und jeder Inhalt ist ein bestimmter, das eben macht ihn im Gegensatze zur inhaltslosen, reinen Form zum Inhalte) das Bewußtsein einschränkt und ihm dadurch seine Totalität, die doch erst durch den Inhalt hergestellt wird, raubt. Diese Spannung zwischen Form und Inhalt, die in jedem wirklichen Bewußtsein — und das Bewußtsein ist etwas Wirkliches, d. h. etwas Lebendiges, es ist das Sichsetzende — zugleich vorhanden und gelöst ist, ohne die kein Bewußtsein auch nur als möglich gedacht werden kann, bildet den Nerv aller Deduktionen der theoretischen W.L.: sie ist das treibende Motiv ihres erkenntnistheoretischen Denkens [1]).

Das Ich gewinnt seine Unabhängigkeit, sich selbst dadurch wieder, daß es sich das Angeschaute zueignet und sich als das anschauende setzt; dadurch wird ihm das Angeschaute zum B i l d e, zu seinem eigenen Produkte, und es befindet sich jetzt wiederum dort, wo vorher nur der Betrachter stand. Es setzt das Angeschaute als das Seinige, in sich, als seine Vorstellung, als das von ihm vor sich Hin-, als das Vor-gestellte; es reflektiert auf die Grenze, die ihm gesteckt worden ist, und eignet sie sich zu, indem es über sie hinwegschreitet: es wird sich seiner als eines anschauenden bewußt. Aber auch dabei kann es

1) Vgl. die Worte aus der sog. ersten Einleitung in die W.L. von 1797: „Form und Stoff sind nicht besondere Stücke; die gesamte Formheit ist der Stoff . . .“ (I, 443).

nicht verharren. Sowenig es sich erfaßt, indem es sich als empfindendes empfindet oder fühlt (das Bewußtsein sich zu empfinden nennt Fichte ein Sichfühlen, ein Selbstgefühl), sowenig, indem es sich als anschauendes anschaut. Denn indem es anschaut, wird es begrenzt; indem es sich als anschauend anschaut, setzt es sich als begrenzt. Es muß sich aber als unbegrenzt setzen, — dies ist sein Ziel, dies allein entspricht seinem Wesen, Ich zu sein. Es setzt mithin sich sich selbst entgegen, sobald es zur Selbstanschauung gelangt ist, als begrenztes dem unbegrenzten und schwebt zwischen diesen Extremen. In diesem Schweben produziert es, um zur Ruhe, zur Aufhebung des Widerstreits zu kommen, das Ding (jetzt nicht mehr als Ursache der Empfindung, sondern wie man sagen könnte) als Urbild des Bildes: als das, was dem Bilde, der Vorstellung entspricht, worauf sich das Bild bezieht: es überträgt seine Freiheit auf das Ding. Im Bilden des Bildes hatte es seine Freiheit, seine Spontaneität, seine Unabhängigkeit verloren; es war sich zum bildenden, anschauenden, dadurch unfreien, bestimmten, gebundenen geworden. Es selbst als freies wird nun dem unfreien Ich zum Gegensatze seiner selbst: zum ursprünglichen Sein des im Bilde nur Abgebildeten, nur Vorgestellten. Jetzt entsteht der Riß, der allen Erkenntnistheoretikern, die nicht bis zu den Prinzipien der W.L. vordringen, schier unheilbar scheint, die „uralte Verwirrung" (I, 370): entweder reflektieren sie nämlich nur auf das Bild, — dann verschwindet ihnen die Beziehung zum Gegenstande, der Gegenstand wird selbst das Bild; oder sie reflektieren darauf, daß der Gegenstand nur im Bilde angetroffen wird, — dann verschwindet ihnen das Bild selbst und wird ihnen zum Gegenstande; in beiden Fällen können sie den Zusammenhang zwischen Gegenstand und Bild nicht herstellen. „Wenn der vernünftige Geist nicht hierbei nach einem Gesetze verführe, das wir eben hier aufzusuchen haben, so würde daraus ein fortdauernder Zweifel entstehen, ob es nur Dinge und keine Vorstellungen

von ihnen, oder ob es nur Vorstellungen und keine ihnen entsprechende Dinge gäbe, und jetzt würden wir das in uns Vorhandene für ein bloßes Produkt unserer Einbildungskraft, jetzt für ein ohne alles unser Zutun uns affizierendes Ding halten" (I, 378).

In Wahrheit ist sowohl das Ding als das Bild Produkt der Einbildungskraft, so wie vorher das Angeschaute und das Empfundene. Das Empfundene wird mit dem Angeschauten vereinigt, indem das dem Ich Zugeeignete als ein ihm Akzidentelles, mit seiner Totalität Unvereinbares hinausgeschaut wird; ebenso wird das Bild nun mit dem Dinge vereinigt, indem es als ein zwar vom Ich Gebildetes, dennoch in ihm nicht durch reine Spontaneität Entstandenes auf das Ding bezogen, und zwar ihm durch Urteilen als ein ihm Zugehöriges beigelegt wird. Das „freie", bloß seiende, bloß bestimmbare, „an sich" unbestimmte Ding wird dadurch zu dem im Urteil bestimmten[1]: „Erst durch das Urteil, d. i. durch die synthetische Handlung des Urteilenden vermittelst der Einbildungskraft, welche Handlung durch die Kopula ist ausgedrückt wird, wird das Unbestimmte bestimmt" (I, 380 f.). Dadurch wird die das Ich begrenzende Tätigkeit der Reflexion, die das Bild dem Ich als dessen Produkt zugesprochen hat, auf das Nicht-Ich übertragen. So wie das Ich sich vorher im Angeschauten vergaß und verlor, so lebt es jetzt — man darf wohl das Wort hier einführen, obwohl es sich bei Fichte zum Schaden der Klarheit hier nicht findet — im Wahrgenommenen[2]. Das Urteilen, durch das Ding und Bild synthetisch vereinigt werden, ist das Wahrnehmen (Erfahren) des Dinges, in dem das Anschauen als Anschauen zum Bewußtsein gekommen ist und die Anschauung auf das Angeschaute, die Vorstellung auf den Gegenstand bezogen, mit ihm ver-

1) Vgl. Reinholds „bestimmten Gegenstand" oben S. 318 ff.

2) Erst am Schlusse der Deduktion der Zeit führt Fichte diesen Terminus, und zwar in dem hier gemeinten Sinne, ein (I, 410 f.).

bunden wird. Das Ding wird in der Wahrnehmung bewußt vom anschauenden Ich und seinem Anschauungsbilde unterschieden; das Ich nimmt nicht das Bild, sondern durch das Bild hindurch das Ding wahr: es legt gleichsam das Bild auf das Ding und setzt beide identisch.

In diesem Identifizieren entwickeln sich die Kategorien der Substantialität und Kausalität; denn das objektbegründende, konstitutive Verhältnis von Substanz und Akzidenz und von Ursache und Wirkung entsteht für das Ich dadurch, daß es die Formen, in denen es über sich als unendliches und begrenztes reflektiert, auf das Wahrgenommene überträgt und mittelst ihrer urteilend den Widerstreit zu schlichten strebt, den es aus sich heraus in das Ding verlegt hat. Das Ich wird in dieser Handlung zum Verstande.

Die Deduktion von Raum und Zeit.

Bezeichnenderweise fügt Fichte erst jetzt, nachdem er das „wirkliche Ding" (I, 386) und mit ihm die objekt-konstituierenden Kategorien für das Ich hat entstehen lassen, die Ableitung von Raum und Zeit an [1]). Die Hauptgesichtspunkte derselben sind, in freier Form herausgehoben, folgende [2]): Raum und Zeit entstehen durch ein produzierendes Hinausschauen des Ich ebenso wie die Objekte in Raum und Zeit. Das Ich ist ursprünglich freie, grenzenlose Tätigkeit; diese aber forderte, um nur sie selbst sein zu können, als ihre Bedingung ihr Gegenteil: eine das Ich unfrei machende, es beschränkende Tätigkeit. Das Ich suchte die Schranke zu überwinden, sich mit dem Gegenteile seiner selbst zu ver-

1) Auch hier ist der durch Maimon vermittelte Einfluß von Leibniz nicht zu verkennen, der Raum und Zeit als Produkte ursprünglich raum-zeitloser Kräfte auffaßt. Fichte gelangt auf transzendentalem Wege zu einer ganz ähnlichen Ansicht; die gesetzten Dinge sind auch für ihn das Frühere.

2) I, 391—411.

einigen: so entstand ein Widerstreit der Tätigkeiten in ihm, ein Wechsel zwischen beiden, der seinerseits seiner Identität und Einheit widersprach; es schaute daher sich, insofern es in diesem Widerstreite befangen war, aus sich heraus, als etwas ihm Fremdes an. So wie es nun durch dieses Produzieren das angeschaute Ding vor sich hinstellte, so jetzt auch den Raum, in dem das Ding sich befindet, und die Zeit, in der sich das Anschauen vollzieht. Das Ich eignete sich im Wahrnehmen das Angeschaute zu, indem es sein Bild und das Urbild synthetisch ineinssetzte. Insofern nur das Bild als ein vom Ich Produziertes, das Urbild aber als ein Selbständiges, Unabhängiges gesetzt wird, ist das Zusammentreffen beider im Akte ihrer synthetischen Vereinigung (im wahrnehmenden Urteilen) etwas Zufälliges; aber als zufällig kann diese Harmonie zwischen Bild und Urbild nur bewußt werden, wenn ihr eine nicht-zufällige, notwendige entgegengesetzt wird. Es ist zwar zufällig, daß — um das Resultat der Deduktion zum leichteren Verständnis vorauszunehmen — jetzt und hier gerade dies und nichts anderes wahrgenommen wird; aber zufällig ist das nur, wenn diese bestimmte Wahrnehmung, dies bestimmte Wahrgenommene verglichen wird mit einer anders bestimmten Wahrnehmung, einem anders bestimmten Wahrgenommenen; auch das anders Bestimmte ist ein Zufälliges, aber nur wenn wiederum ein anders Bestimmtes daneben gestellt wird. Dem Regressus läßt sich nur entgehen, wenn schließlich ein Wahrgenommenes oder Wahrnehmbares anerkannt wird, bei dem das Zusammentreffen von Bild und Urbild notwendig ist. Oder: das Ich ist zwar frei, jetzt und hier dieses oder jenes wahrzunehmen oder nicht wahrzunehmen; aber es ist nicht frei überhaupt irgendetwas wahrzunehmen, denn dies entspricht, wie nachgewiesen worden, der Richtung seines Strebens: es muß die Stufe der Wahrnehmung beschreiten, um zu sich selbst zu kommen; daher muß irgendwo, irgendwann Bild und Urbild in ihm zur Deckung kommen. Oder:

das Ich ist zwar frei im Wahrnehmen, sofern es nämlich ein Ich ist; aber es ist auch unfrei darin, sofern es ein wahrnehmendes Ich ist, ein Ich, das im Akte der Wahrnehmung beschränkte Tätigkeit ist. Freiheit (oder objektiv angeschaut: Zufälligkeit) und Notwendigkeit sind beide im Wahrnehmen und Wahrgenommenen gesetzt, und zwar im Widerstreite miteinander. Das Ich soll aber Einheit, Identität der widerstreitenden Gegensätze sein: es muß daher über das Wahrgenommene hinausgehen, indem es das Wahrgenommene als ein solches setzt. Das ist nur möglich, wenn es zwei Objekte als zufällig und notwendig wahrgenommen unterscheidet und beide aufeinander bezieht, oder wenn es ein Drittes setzt, einen Beziehungsgrund hat, in dem beide als so Unterschiedene und Vereinigte wahrgenommen werden.

Das Dritte muß beiden identisch-gemeinsam, es muß aber auch der Unterscheidungsgrund sein, der beide in der Wahrnehmung einander entgegensetzt. Da das Ich über das Wahrgenommene hinausgeht, indem es diesen Grund setzt, so darf er selbst nicht wahrnehmbar, er darf kein Ding sein und nicht die Realität des Dinges haben. Er muß aber dennoch etwas Objektives, etwas dem Ich Vorschwebendes sein, denn sonst ließe sich in ihm nicht das Wahrgenommene aufeinander beziehen, d. h. voneinander unterscheiden und miteinander vereinigen. Er muß ferner, da er den Objekten als Identisches zugrunde gelegt wird, da er den Zusammenhang zwischen ihnen stiftet, so vorschweben (oder allgemein gesprochen: anschaubar, wenn auch in spezifischer Weise, sein), daß er ein zusammenhängendes, d. h. ununterbrochenes Anschauen beider Objekte oder die Identität des Anschauungsbewußtseins ermöglicht. Zwar werden die Objekte als solche in ihrer Bestimmtheit durch ihn nicht modifiziert: sie sind, was sie sind, ihrer wahrgenommenen Beschaffenheit nach, auch ohne die nachträglich hinzutretende, hinzugeschaute Beziehung, die ihnen

als solche „äußerlich“ ist und nicht sie selbst in ihrem Sosein, sondern lediglich in ihrem Aufeinanderbezogensein, in ihrem Verhältnisse von Zufälligkeit und Notwendigkeit betrifft. Das ihnen gemeinsame Dritte ist nicht ihre Wirkung aufeinander, denn Wirkung üben sie aus kraft ihrer kategorialen und stofflichen Bestimmtheit, durch die sie als Objekte überhaupt und als diese besonderen erzeugt werden; die Synthesis, die sie verbindet, soll aber nicht diejenige sein, durch die sie als Objekte konstituiert wurden, sondern eine darüber hinzukommende, die sie als konstituierte Objekte aufs neue untereinander und mit dem Ich vereinigt. Nicht in den Objekten liegt dieser Zusammenhang begründet, sondern lediglich in dem sie zusammenschauenden Ich, das ohne dieses Zusammenschauen seine Identität verlöre. Um die Identität festzuhalten, um sie in dem Wahrgenommenen (und in den Akten der Wahrnehmung) zur Anschauung zu bringen, muß der Zusammenhang zwischen den Objekten (und zwischen den Akten der Wahrnehmung) gestiftet werden; er muß gestatten, die Objekte im Verhältnis zueinander zu bestimmen, ohne etwas an ihnen zu ändern.

All diese Forderungen erfüllen Raum und Zeit. Sie sind Kontinua, in welchen jedem Objekte eine Stelle zugewiesen wird und alle Objekte in ein Verhältnis zueinander gebracht werden, ohne daß ihnen dadurch eine „innere“ Bestimmtheit, d. h. eine sie als Objekte betreffende hinzugefügt würde. Die wirkenden Substanzen sind, als Kräfte gedacht, nicht im Raume, sowenig wie die sie produzierende Einbildungskraft, das Ich, in der Zeit ist; aber sie werden durch dieselbe Einbildungskraft in den Raum gestellt, und diese stellt sich selbst, indem sie auf sich, d. h. auf ihre Akte des Produzierens (Anschauens, Wahrnehmens) reflektiert, in die Zeit. Raum und Zeit sind daher Formen, d. h. Produkte der Tätigkeit des anschauenden Subjekts und haben außer demselben keine Realität. Da das Ich sie produ-

ziert, indem es in ihnen seine Freiheit zur Geltung bringt, so sind sie ebenso grenzenlos wie die Tätigkeit des Ich selbst: das Ich kann beliebig in ihnen fortgehen. Aber dieses Fortgehen ist geknüpft an die Wahrnehmung von Objekten, und ohne diese bedeutet es nichts. Es „gibt" keinen leeren Raum anders als in der Einbildungskraft, die von einem zum anderen Objekte übergeht. Das Ich ist frei im Entwerfen des Raumes, es kann sein Objekt an eine beliebige Stelle desselben setzen, — aber das heißt nur, es kann ein beliebiges Objekt als das zufällig wahrgenommene setzen. Hat es jedoch ein solches gesetzt, so sind alle anderen Objekte im Verhältnis zu jenem bestimmt, sie haben ihre feste Stelle im Raume (und das Gleiche gilt von den Akten in der Zeit). Der Raum selbst besteht nicht etwa aus Stellen (Punkten, Grenzen), sondern er ist kontinuierlich; nur die Objekte befinden sich an Stellen, weil sie „an sich", d. h. für das sie setzende Ich, selbst unräumlich sind und den Raum erfüllen. Deshalb ist der Raum ins Unendliche teilbar; er ist in Wahrheit ohne Teile, — auch der kleinste, der unendlich kleine Raum ist noch Raum, d. h. in ihm können Objekte wahrgenommen und auf Stellen verteilt werden. Insofern die Objekte das Ich nötigen, sie in den Raum hineinzustellen, ist der Raum als ein Produkt der Tätigkeit der Objekte (der substantiell wirkenden Kräfte) aufzufassen, — aber diese Tätigkeit ist nur eine vom Ich hinausgetragene, eine übertragene; so ist der Raum in letzter Linie ein Produkt der Tätigkeit des Ich, wie die Objekte selbst. Er ist das hinausgeschaute Gegenbild des Ich: wie dieses eine Totalität (die aber auch wiederum keine ist, weil sie keine Grenzen hat) — wie dieses ins Unendliche teilbar. Die Teilbarkeit des Raumes gründet sich in letzter Linie auf die ursprüngliche, im dritten Grundsatze behauptete Teilbarkeit des Ich, die durch den dialektischen Fortschritt, der kein Ende hat, sich ohne Aufhören erneuert und vervielfältigt. Aber wie das Ich in Wahrheit keine Teile hat, sondern nur durch das Nicht-Ich ge-

teilt wird, so auch der Raum; erst durch die in ihn hineingesetzten Objekte werden Teile, Grenzen, Punkte in ihm unterscheidbar.

Man wird gegen diese Deduktion von Raum und Zeit, wie überhaupt gegen Fichtes Denkweise vielleicht einwenden, daß Fichte von vornherein die Anschauung benützt, um die Tätigkeit des Ich zu beschreiben, daß die Bilder der ins Unendliche hinausgehenden und der begrenzenden Tätigkeit (oder des Anstoßes usw.) nur möglich seien, weil dabei Raum und Zeit schon vorausgesetzt werden, und daß es deshalb nachher für Fichte ein leichtes sei, sie aus diesen Voraussetzungen wieder zu entwickeln. Wer diesen Einwand erhebt, versteht Fichte nicht. Denn allerdings ist die Sprache, deren er sich bedient und bedienen muß, eine sinnbildliche (wie er selbst wohl weiß: die Sprache der Einbildungskraft). Aber er will gerade zeigen, daß zwischen dem nur sinnbildlich Ausdrückbaren und dem Gebiete, aus dem die Sinnbilder genommen sind, ein selbst nur sinnbildlich wiederzugebender, sinnbildlich anschaubarer Zusammenhang besteht; die Sphäre des Sinnlichen kann nur sinnbildlich werden, weil sie selbst von dem Sinne erfüllt ist, der im Bilde zum Ausdruck gelangt, oder weil sie eigentlich das Bild des Sinnes ist, der im Sinn-bilde zu einem gewußten, wissenschaftlich geläuterten, zu einem reflektierten wird. Gewiß sind es nicht nur Sinnbilder, sondern sinnliche Bilder, ohne die keine Reflexion über das Unsinnliche auskommt (auch Form und Inhalt usw. sind solche Bilder); aber daß sich vom Unsinnlichen bildlich sprechen läßt, beweist gerade, wie unlöslich beide Sphären verknüpft sind. Das Sinnbildliche ist das zum Sinn geklärte, das in den Sinn hineinscheinende, in ihn reflektierte Sinnliche, dessen eigener Sinn durch diese Reflexion sich erleuchtet. In den Reden an die deutsche Nation hat Fichte auf diesen Zusammenhang einmal ausdrücklich hingewiesen [1]).

1) VII, 333 ff.

Eine andere Frage ist freilich, ob der von Fichte in der „Deduktion der Vorstellung", in der W.L. überhaupt zutage geförderte Sinngehalt der wahre ist, ob seine Sinnbilder, ob seine Reflexion den tiefsten Sinn des Uebersinnlichen und Sinnlichen darstellen. Sie geht uns hier nur so weit an, als sie durch die Entwicklung des deutschen Idealismus selbst beantwortet wird. In jener allgemeinen Gesinnung aber sind sich die deutschen Denker einig; sie verwenden alle das Sinnbild, um damit dem Uebersinnlichen eine Gestalt zu verschaffen. Der tiefste Sinn der Lehre von der produktiven Einbildungskraft ist der, daß alles Anschauliche nur das Bild des in ihm anschaulich werdenden Sinnes, aller Sinn nur der Sinn des in ihm sich selbst verstehenden Anschaulichen ist; und die letzte Folgerung, die aus dieser Lehre gezogen wird, behauptet eben deshalb die Identität von Sinn und Sinnlichem, die sich im Denken, d. h. in dem Gestalt werdenden Sinne, in dem sich erzeugenden Geiste kundtut. Das Sinnliche ist das erscheinende Uebersinnliche, der sich verwirklichende Geist, — aber das Uebersinnliche ist nur es selbst, indem es erscheint, der Geist ist nur Geist, indem er sich verwirklicht. Das Bewußtsein hiervon wird die Hegelsche Dialektik erfüllen [1]).

III. Die praktische Wissenschaftslehre.

a) Prinzipielles.

Das Verhältnis von absolutem, theoretischem und praktischem Ich.

Der dritte Hauptteil der W.L., die „Grundlage der Wissenschaft des Praktischen" liefert den Schlüssel für das

1) „Das Uebersinnliche ist das Sinnliche und Wahrgenommene, gesetzt, wie es in Wahrheit ist; die Wahrheit des Sinnlichen und Wahrgenommenen aber ist, Erscheinung zu sein. Das Uebersinnliche ist also die Erscheinung als Erscheinung" (Hegel II, 111).

ganze Gebäude des Fichteschen Systems; ihre entscheidenden Gedanken sind deshalb zum Teil schon bei der Darstellung des allgemeinen Charakters der Fichteschen Philosophie und bei Besprechung der ersten Grundsätze vorweggenommen worden. § 5 der W.L. (I, 246—285) entwickelt sie in einer von dem strengen Schema der Dialektik losgelösten Form und gehört wohl zu dem Lichtvollsten und Eindringlichsten, was Fichte überhaupt in der W.L. von 1794 gesagt hat [1]). Das praktische Vermögen wird hier als das „Vereinigungsmittel" bezeichnet, welches den Widerstreit zwischen dem absoluten Ich der Thesis und dem sich als Intelligenz setzenden endlichen der Leitsynthese des theoretischen Teiles zu lösen berufen ist (I, 247). Der Kernpunkt der Ausführungen des § 5, in denen Fichte das Verhältnis von absolutem, theoretischem und praktischem Ich erörtert, ist der, daß die Vernunft „selbst nicht theoretisch sein" kann, „wenn sie nicht praktisch" ist (I, 264) und daß umgekehrt „kein Bewußtsein des praktischen Vermögens", also keine praktische Vernunft möglich ist, wenn das Ich nicht Intelligenz ist (I, 278), daß beide sich mithin gegenseitig bedingen [2]). Jetzt erst erhält das teleologische Moment der Dialektik seine systematische Rechtfertigung und Ausdeutung: ohne das unendliche Streben des Ich gibt es sowenig eine theoretische als eine praktische Tätigkeit. Jetzt erst wird die ursprüngliche Antithesis sowie der aus ihr deduzierte, die experimentierende Dialektik abschließende Gedanke des „Anstoßes", der auf die absolute Tätigkeit ausgeübt wird und ihre Begrenzung zur Folge hat, endgültig geklärt und

1) Daher ist dem Leser zu raten, dieses Stück vor der theoretischen W.L. durchzuarbeiten, wenn er zu einem Verständnis des Ganzen gelangen will. — Der dritte Teil der W.L. erschien übrigens erst 1795.

2) „Kein Bewußtsein des Objekts ohne Bewußtsein der Freiheit, kein Bewußtsein der Freiheit ohne Bewußtsein des Objekts" — so formuliert Schelling diese Fichtesche Erkenntnis (I, 371).

begriffen, — soweit unser endliches Klären und Begreifen reicht. Das Ich ist ein praktisch strebendes: dies besagt, daß es kein in sich ruhendes, kein in sich vollendetes ist, daß es nicht ohne Beziehung zu etwas ihm Entgegengesetzten, das ihm widerstrebt, gedacht werden kann. Im Streben liegt der letzte Grund für das Entgegensetzen und für den Gegenstand; denn Streben ist nur möglich, wenn eine Schranke da ist, die das Streben hindert, an sein Ziel zu kommen: nimmt man die Schranke fort, so hört das Streben auf. Das Ich aber soll streben, es soll tätig sein. Diese absolute Forderung begründet sich selbst durch sich selbst; hier wirft Fichte seinen Anker in den Fluß des begründenden Denkens.

Das Ich soll streben. Wonach? Da es als Ich absolut ist, sich absolut und schlechthin setzt, weil es sich setzt, so kann das Ziel seines Strebens nur es selbst sein, sofern es ein absolutes Ich ist; und es kann strebendes Ich nur werden, insofern es nicht absolut und schlechthin Ich, sondern aus sich herausgegangen, von sich abgefallen, — insofern es aus irgendeinem, nicht näher angebbaren Grunde aufgehört hat, schlechthin es selbst zu sein, und mit dem Gegensatze seiner selbst behaftet ist; oder insofern es verendlicht worden ist. Als absolutes Ich kann es nicht sich verendlichen, denn in der Absolutheit für sich liegt dieser Grund nicht und kann nie aus ihr allein deduziert werden; deshalb ist das Entgegensetzen seiner Form nach ebenso unbedingt wie das ursprüngliche Sichsetzen. Das absolute Ich als absolutes Ich begrenzt sich nicht, verendlicht sich nicht. Der Grund der Verendlichung ist nicht deduzierbar; nur soviel läßt sich einsehen: wenn das Ich streben soll, so ist seine Verendlichung dafür die Voraussetzung. Aber ebenso gewiß ist, daß das Ich nach nichts anderem als nur danach streben kann, wieder absolut zu werden; daß es, sofern es selbst absolut ist (und darin besteht seine Ichheit) nur danach streben kann, zu werden, was es in Wahrheit (an sich) „ist", als was es sich ursprünglich setzt,

— daß es nur zu sich zurück-streben kann. Es geht aus sich heraus, oder richtiger: es wird aus sich herausgestoßen, — und dadurch wird es vor die Aufgabe gestellt, zu sich zurückzukehren, sich zu finden, seiner durch Reflexion sich zu vergewissern.

Oder: das absolute Ich ist (seiner Idee entsprechend) in sich ruhend, obwohl es Tathandlung ist. Es vereinigt in sich Ruhe und Bewegung, es ist die Tätigkeit, die durch sich selbst sich befriedigt, die ihren Zweck ebensosehr setzt als durch dieses Setzen erfüllt. Die Spannung zwischen Ich und Nicht-Ich, zwischen Form und Inhalt, zwischen Bewußtsein und Sein, Ich und Realität ist im absoluten Ich, das insofern eine undenkbare Idee ist, aufgehoben. Diese Idee legt das in der Spannung befindliche, endliche Ich seiner praktischen Forderung zugrunde: insofern ist es praktisches Bewußtsein, praktisch über sich reflektierendes Ich. Das absolute Ich reflektiert nicht, — weil in ihm keine Spannung und also keine Forderung ist. Erst durch die Verendlichung wird jene Entzweiung im Ich hervorgerufen, die Voraussetzung für alle Reflexion, für das Sich-zurück-wenden des Ich auf sich selbst ist; dieses Zurückwenden wird nur durch die mangelnde Harmonie zwischen dem absoluten und dem endlichen Ich möglich, durch sie aber auch notwendig. Denn das im Ich gestörte Gleichgewicht verlangt nach Wiederherstellung seiner selbst: dadurch entsteht Bewußtsein und Selbstbewußtsein, entsteht das theoretische und praktische Ich. Der Riß, der durch die Verendlichung in das absolute Ich hineinkommt, spaltet und verdoppelt es in sich: das verendlichte Ich ist dasselbe Ich wie das absolute, und ist doch auch nicht dasselbe; es ist mithin ein zweifaches Ich, das sich eben dadurch zu sich selbst in ein Verhältnis setzt, indem es sich (als Idee seiner selbst) von sich (als strebend nach der Idee) unterscheidet und doch auch sich als eines und dasselbe Ich weiß. Durch diesen Riß oder Spalt dringt das Nicht-Ich gleichsam ein, — denn das Ich kann sich nur von

sich unterscheiden, indem es sich von etwas Anderem unterscheidet: durch die Verendlichung ist mit Einem Schlage das theoretische und das praktische Verhalten des Ich gegeben. Ohne Bewußtsein des Anderen auch kein Bewußtsein des Ich von sich selbst, kein Selbstbewußtsein, keine Reflexion des Ich auf sich selbst, wie sie sich in der W.L. vollzieht: „Das Ich setzt sich selbst schlechthin, und dadurch ist es in sich selbst vollkommen, und allem äußern Eindrucke verschlossen. Aber es muß auch, wenn es ein [wie zu Fichtes Worten hinzugefügt werden muß: endliches] Ich sein soll, sich setzen als durch sich selbst gesetzt; und durch dieses neue, auf ein ursprüngliches Setzen sich beziehende Setzen öffnet es sich, daß ich so sage, der Einwirkung von außen; es setzt lediglich durch diese Wiederholung des Setzens die Möglichkeit, daß auch etwas in ihm sein könne, was nicht durch dasselbe selbst gesetzt sei" (I, 276).

Kritische Betrachtung.

Es ist schon oben gezeigt worden, daß diese Ausführungen Fichtes, so erleuchtend sie für sein Denken sind, doch auch, und gerade deshalb, die Schwäche und selbst Dunkelheit desselben sichtbar machen. Fichte kommt zu keiner Klarheit darüber, wie sich die spekulative Reflexion der W.L., in der das Ich sich setzt als gesetzt, verhält zu der praktischen Reflexion, in der sich das Ich die Idee seiner selbst als Ziel seines Strebens aussteckt. Jemehr er danach ringt, diese Beziehung zu erhellen, um so deutlicher wird nur, wie wenig sie sich aus seinen Prinzipien erhellen läßt. Das Grundgebrechen, an dem die W.L. krankt, ist der in ihr nicht zum Austrag, ja nicht einmal zum vollen Bewußtsein kommende Wettstreit zwischen spekulativ-ethischer und spekulativ-logischer Reflexion. Es ist nicht zweifelhaft, daß Fichtes Absicht dahin geht, das ethische Motiv des Denkens zum abschließenden und insofern absoluten zu machen. Da er aber zugleich bestrebt ist, sich durch Reflexion

volle Rechenschaft über sein Denken zu geben und die Reflexion fortlaufend über sich selbst reflektieren läßt, so kann es nicht anders sein, als daß jene Absicht immer wieder durch das spekulativ-logische Motiv gestört und durchbrochen wird. Nur legt Fichte diese Störung, dieses Gegeneinander der Motive, diese Zerrissenheit des Denkens selbst, soweit er darauf reflektiert, sich immer wieder im Sinne der praktischen Aufgabe aus, die das Denken lösen soll und nie zu lösen vermag; so daß, wenn man auf die Gesinnung sieht und auf die gebotene Lösung des Wettstreits, eben doch gesagt werden muß: in letzter Hinsicht siegt die ethische Reflexion, — sie wird zur spekulativen.

Es soll hier nicht nochmals wiederholt werden, was oben zur Genüge aufgezeigt worden ist; nur dies mag hinzugefügt werden: aus den Auseinandersetzungen des § 5 geht deutlich hervor, daß der Begriff oder die Idee eines Ich, das nicht über sich reflektiert, das nicht Bewußtsein seiner selbst, nicht sich wissendes Ich ist, gar nicht den Namen des Ich verdient. Die angeführte Stelle, in der in Klammer das Wort „endlich" eingefügt wurde, um die von Fichte getroffene und für die W.L. grundlegende (im genauen Sinne: Grund-legende) Unterscheidung des sich selbst setzenden absoluten Ich der Thesis und des über sich reflektierenden Ich der theoretischen und praktischen W.L. zu wahren, beweist (wie übrigens viele andere Stellen auch), daß Fichte selbst darauf reflektiert, daß ein Ich erst ein Ich wird durch das Wissen von sich: durch die Verdoppelung des Setzens, durch das Hinausgehen über die Thesis, durch das Zurückkehren oder Sich-auf-sich-beziehen; daß mithin in Fichtes Terminologie überhaupt nur das verendlichte, nicht aber das absolute, sich setzende Ich (wenn einmal beide absolut einander entgegengesetzt werden sollen, wie es dem Geiste der W.L. von 1794, dem Geiste des ethischen Idealismus, dem von Fichte bewahrten kritischen Geiste allein entspricht) den Namen Ich zu tragen berechtigt ist. Dann aber drängt sich

die Frage auf: was bedeutet das Ich der absoluten Setzung, das absolute Ich? Inwiefern ist es ein Ich? Mit Fichte müßte man erwidern: dieses Ich soll nur als Ich gedacht werden, — das verendlichte Ich fordert, um sich selbst denken zu können, diese Idee des absoluten Ich, und deshalb legt die W.L. ihrer gesamten Reflexion diese Idee zugrunde, stellt sie an den Anfang. Der erste Grundsatz setzt das sich setzende Ich, damit beginnt das (endliche) Ich über sich zu reflektieren; die Reflexion über diese Reflexion aber, die Reflexion darüber, daß im ersten Grundsatz nicht nur das absolute Ich als sich setzend gesetzt wird, sondern daß es das endliche Ich ist, welches das absolute Ich als sich setzend setzt, wird dagegen erst in der praktischen W.L. möglich, — erst der § 5 bringt dieses Wissen hervor und schließt damit den Kreis des reflektierenden Denkens; in ihm kehrt die Reflexion, die im ersten Grundsatze bewußtlos angestellt wird, zu sich zurück. Ist diese Deutung zulässig?

Wäre sie es, so würde das absolute Ich lediglich zur spekulativen Idee, zur spekulativen Aufgabe; es würde zu dem sich selbst als Idee, als Aufgabe erfassenden, über sich reflektierenden, endlichen Ich; zu dem (zwar nicht dem praktischen Ich in seinem praktischen Streben und Tun vorschwebenden, von ihm zum Behufe seiner Möglichkeit zugrunde gelegten, wohl aber) dem denkenden Ich in seinem theoretisch-praktischen oder praktisch-theoretischen Streben und Tun vorschwebenden, von ihm zum Behufe seiner Möglichkeit zugrunde gelegten, im ersten Grundsatz ausgesprochenen Ideale. Dies ist auch, wie eingangs ausgeführt wurde, tatsächlich Fichtes Ueberzeugung. Aber verträgt sich diese Ueberzeugung mit sich selbst? Läßt sie sich aufrecht erhalten, ist sie spekulativ sinnvoll? Nein! Denn dann würde das absolute Ich zum Fragmente des endlichen herabsinken, das endliche würde selbst das sich in der Idee als absolut setzende, oder aber das absolute würde das sich als endliches

setzende, sich verendlichende, sich begrenzende werden; der Gegensatz würde aufhören, unaufheblich zu sein, die Spekulation würde sich nicht mehr von ihrem Ideale getrennt, sondern mit ihm identisch wissen: der Kreis der Reflexion wäre wahrhaft geschlossen. Diese Folgerung aber soll nicht gelten. So wie das bloß praktische, so soll auch das spekulativ-praktische Tun ein endlich-unendliches bleiben, sich als nur bestimmbares bestimmen, d. h. ins Unbestimmte verlaufen. Das absolute Ich soll nicht das sich in der Reflexion setzende sein, sondern das sich absolut setzende, über sich nicht-reflektierende, das aller Reflexion absolut entgegengesetzte, für sie unerreichbare, — also nicht nur ihr Fragment oder Produkt, nicht nur das ihr durch sie zugrunde Gelegte oder ihr als Ideal ihrer selbst Vorschwebende, sondern das ihr Voraufgehende, Vorausgesetzte: das durch sich selbst und nur durch sich selbst Gesetzte, das die reflektierende Setzung durch sich selbst erst Begründende. Die Identität des endlichen, über sich reflektierenden und des absoluten Ich soll nicht hergestellt, d. h. in der Reflexion nicht gewußt werden können.

Fichte kommt aus diesem, für sein System tödlichen, Widerspruche nicht heraus. Man wird vielleicht, um dennoch das System zu retten, einwenden: aber er selbst hat es ja zugestanden, daß der Widerspruch (wenn auch nicht gerade in dieser Fassung) unentfliehbar und unauflöslich ist, daß er das Signum des endlichen Denkens darstellt und nur durch den Machtspruch der Vernunft, durch die praktische Vernunft selbst oder durch das Handeln, die Tat getilgt werden kann. Ist dieser Einwand ein philosophischer? Will er den Anspruch erheben, spekulative Befriedigung zu gewähren? Er führt ja vielmehr selbst in den Widerspruch zurück, keinen Schritt über ihn hinaus! Und so bleibt alles beim Alten.

Man kann das Gebrechen des Fichteschen Ich-Begriffes auch dadurch kenntlich machen, daß man den Begriff des

Sichsetzens kritisiert. In Wahrheit liegt nämlich in ihm schon das Moment des Selbstbewußtseins, des Zurückkehrens zu sich, der Reflexion auf sich, und Fichte hätte nie vom absoluten Sichsetzen sagen dürfen, daß es zu einem reflektierten erst werde, indem es sich setzt als gesetzt. Die Verdoppelung des Setzens, die das Ich zum Ich macht, wird vielmehr schon in dem Sichsetzen gedacht: schon das absolute Ich ist ein aus sich Heraus- und zu sich Zurückgehendes, — wenn anders es ein Ich ist, wenn anders das Wörtchen „sich" in der Verbindung Sich-setzen einen Sinn behalten soll. Es wird damit nur von einer anderen Seite beleuchtet, was oben dahin gewandt wurde, daß der erste Grundsatz in Wahrheit schon ein synthetischer sei, der die Antithesis in sich enthalte, oder daß Thesis und Antithesis einander voraussetzen und erst zusammen ein Ganzes ausmachen, einen vollen Gegenstand des Denkens, — das Ich aber ist ein solcher Gegenstand, wenn es nicht nur ein Denkmoment, ein Denkfragment, also kein Ich sein soll. Fichte läßt sich täuschen durch das Bild der ins Unendliche hinausgehenden Linie, die erst durch Begrenzung zu einer endlichen wird[1]). Das absolute Ich wird mit der in einer Richtung verlaufenden, von einem festen Punkte ausgehenden Linie (oder mit einer zentrifugal wirkenden Kraft) verglichen; das endliche soll durch die Gegenrichtung, durch die zentripetal wirkende Gegenkraft entstehen. Aber das sich setzende Ich verlangt allemal schon beide Richtungen. Das Sichsetzen ist ein sich wissendes, ein Rückbeziehen dessen, was sich setzt, auf sich, — sonst wäre es ein bloßes Setzen, ein ichloses Tun (falls ein solches gedacht werden könnte). Der „Anstoß" ist auch dem absoluten Ich, damit es nur überhaupt ein Ich sein könne, notwendig. Wenn die spekulative Reflexion sich auf die ursprüngliche Selbstsetzung des Ich gründet,

1) Insofern darf man mit Recht sagen, daß Fichtes Sinnbilder unzulänglich sind, oder daß er sie an die Stelle von Begriffen rückt.

so gründet sie sich auf eine primäre, das Ich als Ich konstituierende Reflexion, so wird in ihr ein wissenschaftliches Wissen jenes ursprünglichen Sichwissens erzeugt.

Hier zeigt sich aufs deutlichste, daß die Selbstsetzung des absoluten Ich, mit der die W.L. beginnt, — weit davon entfernt, absolute, d. h. in sich abgeschlossene, sich in sich vollendende Setzung zu sein, vielmehr — nur die unmittelbare Setzung des in der Reflexion sich mit sich vermittelnden Ich ist. Wenn durch die Reflexion in das absolute Ich jene Spaltung hineingetragen werden soll, die das Ich dem Nicht-Ich öffnet und dadurch die theoretische Beziehung auf den Gegenstand (das Empfinden, Anschauen usw.) herbeiführt, so ergibt sich aus dem Wesen des absoluten Ich, ein Ich zu sein, vielmehr, daß dieser Spalt sich schon in ihm selbst befindet; daß auch die absolut freie Tathandlung nur eine auf Grund einer Begrenzung in sich reflektierte, in sich zurückgehende sein kann, wenn anders sie Handlung eines Ich sein soll, und daß kein Denken des Ich, es steige so hoch hinauf, wie es wolle, dieser ursprünglichen Gegensätzlichkeit in dem Identischen auszuweichen vermag. Mag das absolute Ich als Ideal des über sich spekulativ reflektierenden oder als Ideal des praktisch wollenden, sittlichen Bewußtseins oder als das identische Ideal beider, oder mag es als losgelöste, absolute, für sich seiende Totalität gedacht werden, — immer wird in ihm die Beschränkung mitgesetzt [1]). Von einem Ich, das erst nachträglich durch eine zweite, eine Entgegen-setzung, durch eine in ihm nicht liegende Einschränkung oder Begrenzung zu einem Ich würde, kann undialektisch nicht geredet werden. Das Ich ist ein lebendiges Ganzes von Gegensätzen. Das absolute Ich Fichtes aber ist gar nichts anderes als das vom endlichen

1) So sagt Fichte: „Das sich selbst setzende, das, was bestimmend und bestimmt zugleich ist, ist das Ich" (I, 306). Also ist im Ich schon, insofern es sich selbst setzt (wie das absolute es tut), die Gegensätzlichkeit: bestimmend und bestimmt zu sein, enthalten.

untrennbare unendliche Ichmoment; es ist einer der Gegensätze, zwischen denen die Einbildungskraft in der Mitte schwebt, nicht aber diese mit ihren Gegensätzen synthetisch vermittelte Mitte selbst, — es ist kein vollständiges Ich. Wird es aber als Ich gefaßt, so ist es als bloß sich setzendes nicht das absolute, nicht das in sich vollendete, sondern das primitivste: es ist (nach Fichte) noch nicht Selbstbewußtsein, sondern nur Selbstgefühl, wie sich sogleich zeigen wird. Fichte will im absoluten Ich ein über alle Dialektik herausgehobenes, von aller Dialektik freies, vor-dialektisches Ich denken, das erst im System zum dialektischen wird. Ein solches vor-dialektisches Glied aber läßt die sich selbst verstehende Dialektik nicht zu, sie kann nicht über sich selbst hinaussteigen; — diese Einsicht ist es, zu der Hegel gelangt, durch die er Fichte überwindet, indem er das dialektische Denken zum allbeherrschenden, zum Denken der sich begreifenden Reflexion macht.

b) Die Deduktion des absoluten Triebes.

Sinn und Plan der Deduktion.

Das Ich ist unendliches Streben, Streben ins Unendliche. Es strebt, das ihm Entgegengesetzte, seine Grenze aufzuheben. Es strebt, insofern es begrenzt ist, insofern seiner Tätigkeit Widerstand geleistet wird. Mit dem Streben ist das Widerstreben, mit dem praktischen Ich das theoretische innig verknüpft; denn indem dem Ich widerstrebt wird, wird das Ich von außen bestimmt, und da es ein Ich ist, muß es auf dieses Bestimmtwerden reflektieren, es muß sich auf den Wider- oder Gegenstand beziehen. Schon in der theoretischen W.L. war der Begriff der über die Grenze hinausgehenden Tätigkeit unentbehrlich; jetzt ist erwiesen, daß in ihm das praktische Moment des Strebens ins Unendliche oder des absoluten Strebens gedacht wird. Wie in der „Deduktion

der Vorstellung" die Entstehung des sich als bestimmt durch das Nicht-Ich setzenden Ich genetisch, durch Aufsteigen von dem durch das Nicht-Ich bestimmten (dem empfindenden Bewußtsein) deduziert wird, so in dem mit dem § 6 beginnenden zweiten, konstruktiven Teile der praktischen W.L. die Entstehung des sich als frei, das Nicht-Ich bestimmend setzenden praktischen Ich aus dem bloß durch den Trieb bestimmten, triebhaften. Dabei zeigt es sich aber, daß theoretisches und praktisches Ich ein und dasselbe sind, und daß daher mit dem praktischen zugleich das theoretische entsteht. Das Streben ist der gemeinsame letzte Grund für beide; alles theoretische Setzen, alles Empfinden, Anschauen usw. schreibt sich von ihm her, denn es wurde abgeleitet aus der über die Begrenzung hinausgehenden Tätigkeit. Diese war nur möglich, nachdem das Ich s i c h als begrenzt gesetzt oder über seine Grenze reflektiert, sie als die seinige erkannt hatte; die Reflexion auf sich, das Zurückgehen zu sich war die Bedingung für das Hinausgehen über die Grenze. Nun gilt aber der Satz: „Alle Reflexion gründet sich auf das Streben, und es ist keine möglich, wenn kein Streben ist" (I, 294). Die praktische W.L. erweist so „die Subordination der Theorie unter das Praktische" (ebda.) und zeigt, wie jeder Schritt in der Bildung der Vorstellungen auf einem Triebe des Ich beruht, — wie umgekehrt jeder Trieb des Ich nur dadurch zu einem Triebe des Ich, d. h. zu einem bewußten wird, daß er zu dem durch das theoretische Ich produzierten Objekte in Beziehung gesetzt wird; so „kommt durch dieses System Einheit und Zusammenhang in den ganzen Menschen" (I, 295).

Die Deduktionen, in denen Fichte diesen Zusammenhang erweist, sind weniger gut disponiert, als es bei den vorangehenden Teilen der W.L. der Fall war. Man muß Medicus Recht geben, wenn er sie die schwersten im ganzen Buche nennt [1]). Fichte läßt den Faden oft fallen, ergreift

1) Fichtes Leben, 81.

ihn von neuem, nimmt das liegen gelassene Ende später wieder auf, greift der Untersuchung vor, führt manches erst flüchtig und andeutend aus und ergänzt es durch spätere, ausführlichere Ueberlegungen. So wirren sich die Gedanken bisweilen zum Knäuel ineinander, und es hält schwer, dem Gange der Beweise im einzelnen zu folgen. Der Plan des Ganzen aber ist klar. Fichte will zeigen, daß, ebenso wie das empfindende Ich, da es ein Ich ist, durch sich selbst fortgetrieben wird bis zu dem sich als Intelligenz wissenden, so auch das triebhafte bis zu dem sich als sittlichen Willen selbst bestimmenden; daß, ebenso wie schon im empfindenden Ich die reine Intelligenz, das theoretische Ich als das ursprünglich eingeschränkte absolute tätig ist, und nur weil es tätig ist, das Ich überhaupt empfindet, so auch im triebhaften Ich schon der reine Wille, der absolute Trieb, das wahrhaft Treibende ist und nur deshalb das Ich überhaupt sich als triebhaftes, als getriebenes fühlt. Wie im Theoretischen wird auch im Praktischen das Ich infolge der in ihm notwendig zu denkenden Gegensätzlichkeit von Stufe zu Stufe getrieben, bis es auf der höchsten zur höchstmöglichen praktischen Versöhnung seiner selbst gelangt: indem es sich seines Triebes als des Triebes „nach absoluter Einheit und Vollendung des Ich in sich selbst" (I, 326) bewußt wird.

Es genügt jedoch nicht, auf den Parallelismus zwischen den Deduktionen der theoretischen und der praktischen W.L. hinzuweisen; denn sie laufen sich nicht nur parallel, sondern ergänzen einander, und zwar so, daß die praktische W.L. die theoretische gleichsam unterbaut [1]). In den Trieben und Gefühlen ist der letzte, tiefste Quell-

1) „Dieser zweite Teil ist an sich bei weitem der wichtigste ... Im zweiten bekommt der theoretische Teil erst seine sichere Begrenzung und seine feste Grundlage ..." (Ueber den Begriff der W.L. Erste Auflage, Originalausg., 65; in der von Medicus herausgegebenen Fichte-Ausgabe I, 213.)

punkt für den Strom des bewußten Lebens zu suchen; von ihnen her läßt sich alles, was im Ich und für das Ich ist, erst vollständig verstehen [1]): „Nichts ist ohne Trieb im Ich, was in ihm ist" (I, 326). Schon das empfindende Ich, wurde soeben gesagt, wird „fortgetrieben". Das Ich ist Tätigkeit, Bewegung, Werden, Leben, es ist keine Abstraktion, kein ruhender Begriff, keine leere Einheit; dies ist die grundlegende Einsicht. Schon das absolute Ich *ist* nur, insofern es sich *setzt*; es ist reines Tun, Tathandlung. Das endliche Ich kann nichts anderes sein als ebenfalls Tun. Diese Bestimmung, die sich im Keime schon bei Kant findet, wenn er dem Verstande Spontaneität zuschreibt und die Kategorien als Urteilsfunktionen, als Formen des urteilenden, urteilend handelnden Ich begreift, wird von Fichte systematisch entwickelt. Handeln, Tätigkeit beruht auf Streben, Trieb, Wille, — ist in letzter Linie etwas Praktisches, unlösbar mit diesen praktischen (voluntaristischen) Bestimmungen verknüpft. Fichte beschränkt sich aber nicht darauf, sozusagen nur das obere Stockwerk des praktischen Daseins aufzubauen, nur die praktische Vernunft zu kritisieren, wie Kant es tut, sondern er steigt auch in das Kellergeschoß hinab: so wie er die Empfindungen, wie er die Anschauungsformen Raum und Zeit aus dem sich setzenden Ich

1) Schon in der Schrift Ueber den Begriff der W.L. redet Fichte davon, daß „die Dinge allerdings bloß *als Erscheinungen vorgestellt*, daß sie aber als *Dinge an sich gefühlt* werden" (I, 29). Im Naturrecht sagt Fichte: „Das Wollen ist der eigentliche wesentliche Charakter der Vernunft; das Vorstellen steht mit demselben ... freilich in Wechselwirkung, aber dennoch wird es gesetzt als das zufällige. Das praktische Vermögen ist die innigste Wurzel des Ich, auf dieses wird erst alles andere aufgetragen und daran angeheftet" (III, 20 f.). In der Sittenlehre von 1798 nennt Fichte das „Gefühlsvermögen" den „eigentlichen Vereinigungspunkt" des Objektiven und des Subjektiven im Ich, sofern „das Subjektive betrachtet wird als abhängig vom Objektiven", — den Willen den Vereinigungspunkt, sofern die umgekehrte Beziehung statt hat (IV, 43).

herleitete, so will er auch das „niedere Begehrungsvermögen", das Triebleben, transzendental begreifen. Diese Aufgabe ist völlig neu, — kein Wunder, daß es schwerfällt, in diesem Neuland sich zurechtzufinden, daß Fichtes Fuß, der es zuerst betritt, öfters zu straucheln droht.

Fichte sucht die Verbindung zwischen dem sinnlich bestimmten und dem sittlich sich bestimmenden Willen, die Einheit beider, ohne die das Ich selbst nicht ein und dasselbe wäre, herzustellen, — jene Einheit, die in der Kantischen Ethik vermißt wurde, und deren Fehlen dort zu so vielen Unzuträglichkeiten den Anlaß bot. Fichte will „den ganzen Menschen", will die Totalität des Bewußtseins erforschen und ausmessen; deshalb muß er auch die Einheit des theoretischen und des praktischen Vermögens ergründen, und er sucht sie im praktischen Vermögen selbst. Der ganze Mensch ist der praktisch bestimmte und sich bestimmende, denn „alle theoretischen Gesetze" gründen sich „auf praktische, und da es wohl nur Ein praktisches Gesetz [das Sittengesetz] geben dürfte, auf ein und ebendasselbe Gesetz" (I, 294f.). Dieses Gesetz aber ist nicht nur ein Gesetz im Gegensatze zu den Trieben, wie es Kant bestimmte, sondern es gründet sich selbst auf den Trieb; es ist nur der intellektuell gefaßte Ausdruck, die „Vernunft" des Triebes selbst: der als Vernunft sich wissende Trieb; und umgekehrt ist der bloße Trieb nur Trieb eines Ich, das triebhafte Ich nur ein Ich, weil es fähig ist, sich als praktische Vernunft zu bestimmen, weil die Anlage zur Vernunft-Selbstbestimmung in ihm liegt. Der Trieb des Vernunftwesens unterscheidet sich *schon als Trieb* vom Triebe der toten Körper (von der Triebkraft, der Energie) wie von dem der pflanzlich-tierischen, vernunftlos, ichlos lebendigen: weil er Trieb des Vernunftwesens ist, weil das Ich sich seiner als des seinigen, die Vernunft sich seiner als des ihrigen (wenn auch ihr als Vernunft entgegengesetzten, als des „niederen") bewußt wird. Die Vernunft ist eben

nicht nur „reine", sondern sie umfaßt auch das Gegenteil ihrer selbst, das ihr Entgegengesetzte, — und ist nur dadurch Vernunft des Ich, nur dadurch Einheit und Ganzheit, nur dadurch lebendig und tätig. Vielmehr: sie ist, als lebendige und tätige, Streben nach dieser Einheit und Ganzheit, und zwar als theoretisches wie als praktisches, als niederes wie als höheres Begehrungsvermögen; sie ist auf jeder Stufe sie selbst, auf jeder Stufe in sich gespalten, sich entgegengesetzt, — deshalb auf keiner ruhend, auf keiner befriedigt und versöhnt, auch auf der höchsten nicht: denn das Streben über sich hinaus gehört zum Wesen des Ich.

Auch in dieser Hinsicht, in dem Aufbau des praktischen Teils der W.L., läßt sich, wenn nicht der Einfluß von Leibniz, so doch das bei Leibniz ebenfalls wirksame Motiv wiedererkennen, die Monade als Einheit zu fassen, die stufenförmig zur Vollkommenheit strebt. Freilich wendet Fichte dieses Motiv ins Transzendentale; man würde Fichte sehr Unrecht tun, wenn man seine Ausführungen im Sinne einer naturalistischen Metaphysik (wie es die Leibnizsche trotz ihres idealistischen, Platonisch-Aristotelischen Einschlags ist) mißverstände, wenn man seine praktische W.L. als eine Art von metaphysischer Biologie und Psycho-biologie auffaßte. Fichte begreift Triebe und Gefühle vom Ich aus; das Ich aber ist ihm keine Monade in einer Welt von Monaden, sondern die Welt, auch die Welt der Monaden, d. h. der „Iche", entsteht ihm vielmehr aus Trieben und Gefühlen: sie entsteht ihm als eine Welt im Ich und für das Ich. Lediglich durch „das Sehnen" (von dem als einem bestimmt gearteten Streben sogleich zu reden sein wird) wird „das Ich in sich selbst — außer sich getrieben; lediglich durch dasselbe offenbart sich in ihm selbst eine Außenwelt" (I, 303). Fichte betrachtet die Triebe nicht von außen, nicht als Triebe eines außerhalb des Betrachters lebenden Wesens, sondern von innen; er fragt: wie kann ein Trieb Trieb eines Ich sein, wie kann ein Ich in sich einen Trieb fühlen und

wissen, sich als getrieben wissen, — was ist ein Trieb, wenn er ein vom Ich gefühlter und gewußter ist, was ist dieses Fühlen und Wissen für das Ich selbst?

Diese Frage ist durchaus transzendentalphilosophisch; sie entspricht der durch die „Kopernikanische Wendung" erst möglich gewordenen Ichphilosophie, die, statt in die Welt hinauszublicken und das Ich in ihr unterzubringen, vielmehr das Ich selbst zum Ersten, zum Prinzip des Begreifens macht und aus ihm die Welt, hier die Welt der Triebe und Gefühle, aufbaut. Und ebenso setzt Fichte das Werk Kants nur fort, wenn er, von dieser praktischen Welt, von dieser Ichwelt im engeren Sinne ausgehend, die Welt der Empfindungen und Vorstellungen, die objektive Welt, entstehen läßt und dadurch die Einheit beider in der Wurzel des Ich sucht. „Durch den Trieb und im Triebe" hängen „alle Bestimmungen des Bewußtseins" „zusammen" (I, 313). „Ohne Gefühl ist gar keine Vorstellung eines Dinges außer uns möglich" (I, 314). In solchen Sätzen wird die Absicht und Ansicht dessen, was Fichte in dem praktischen Teile seiner W.L. deduzieren will, völlig klar [1]).

Das Ich ist als beschränktes, endliches seinem innersten Wesen nach sittlich strebendes Ich. Um dies aber sein, um sich als solches setzen, seiner bewußt werden zu können, ist erforderlich, daß es ein sinnlich getriebenes und ein sinnlich anschauendes oder empfindendes ist und sich als solches fühlt. Umgekehrt aber würde es sich nie als solches fühlen können, wenn es nicht seinem Wesen nach sittlich strebend wäre. Beides bedingt sich gegenseitig; dies ist der Nerv des Beweisganges, den Fichte einschlägt. Nicht nur der Philosoph muß das sittliche Streben zum letzten Erklärungs-

1) Fichte dehnt also den Primat des Praktischen nicht nur nach oben über die theoretische Philosophie aus, indem er ihn zum Primate des Ethischen über alles Denken überhaupt macht, sondern auch nach unten, indem er den Primat der Triebe vor den Vorstellungen lehrt.

grunde alles Strebens überhaupt (als Strebens eines Ich), somit auch alles theoretischen Strebens und folglich alles theoretischen Anschauens, wie des in der Anschauung Angeschauten, der gesamten Objektwelt (sie ist insofern nichts als das „Materiale der Pflicht") machen; sondern in allem Streben des Ich offenbart sich der sittliche Trieb als das letzthin Treibende und Bewegende, und deshalb allein läßt sich aus dem Triebe überhaupt, sofern das Ich ihn als den seinigen fühlt, der sittliche Trieb herleiten. Wenn das Ich darauf reflektiert, was ein Trieb ist für es selbst, so wird es in diesem Reflektieren fortgetrieben, bis es den sittlichen Trieb als den Trieb in allem Triebe, als den Trieb schlechthin erkennt. Denn im letzten Grunde ist jeder Trieb nur Trieb eines Ich, weil er zum sittlichen (absoluten) Selbstbestimmen hintreibt[1]: das Fortgetriebenwerden in der Reflexion ist ein sittliches Getriebenwerden. Da das Ich eben nur dadurch ein Ich ist, daß es sich seiner als eines Ich, daß es sich seiner selbst bewußt ist, und da dieses Sich-seiner-bewußt-sein oder Sich-seiner-bewußt-werden (denn dieses Bewußtsein ist Tätigkeit) nichts anderes ist als das Ueber-sich-reflektieren, so ist der Trieb als Trieb eines Ich das in der Reflexion Treibende; und da das Fortgetrieben-werden in der Reflexion ein sittliches ist, so ist der Trieb als Trieb eines Ich erst als sittlicher völlig bestimmt, völlig reflektiert. Die Reflexion erreicht als Reflexion auf sich selbst, d. h. auf sich als gegründet im sittlichen Triebe ihr Ende, — weil sie damit ihre Wurzel erreicht, weil der Kreis der Reflexion sich damit rundet und abschließt. „Kein Trieb, keine Reflexion . . .: keine Reflexion, kein Trieb" (I, 294). Schon den Trieb als den seinigen zu fühlen, ist eine erste Stufe der Reflexion; mit dem Selbstgefühl beginnt das Ichbewußtsein; nie könnte es zu einem Selbstanschauen, zu einem

1) „Alles Wollen . . . ist absolut" (IV, 28).

Bewußtsein des Ich von sich kommen, nie auch zu einem wissenschaftlichen Wissen des Ich von sich (das durch die W.L. erzeugt wird), wenn nicht ein Selbstgefühl voranginge (und zwar nicht nur in der Zeit, sondern für das zum Wissen von sich als Ich hinstrebende Ich als Voraussetzung dieses Wissens): ein Selbstgefühl, das sich seinerseits auf einen Trieb gründet, in dem, durch den das Ich sich fühlt; — so wie es nie zu einem Empfinden, Anschauen und Erkennen einer Objektwelt käme, wenn nicht ein Fühlen derselben voranginge, das sich ebenfalls auf den Trieb gründet und zwar auf denselben Trieb, den das Ich in letzter Linie, in letzter Reflexion als sittlichen bestimmt.

Daß es für das Ich O b j e k t e gibt (und es gibt n u r für das Ich Objekte), daß diese Objekte mit Eigenschaften versehene, aufeinander wirkende Dinge in Raum und Zeit sind, daß es m. a. W. eine Sinnenwelt, eine Natur gibt; daß diese Objekte vom Ich empfunden und angeschaut werden, daß ihre Realität eine sinnlich gefühlte ist, und daß das Ich sich in dieser Objektwelt mit Trieben ausgestattet fühlt, daß es in seinem Triebe unersättlich ist, über jede Befriedigung hinausstrebt einem unbestimmten Ziele zu, daß es sich Zwecke für sein Tun entwirft und alle Zwecke einem höchsten Ideale unterordnet, — dies alles entstammt dem seinem Wesen nach ins Unendliche strebenden, aber durch Gegenstreben gehemmten Ich. Dies und nichts weniger ist es, was Fichte in der „Grundlage der Wissenschaft des Praktischen", natürlich unter Zurückverweisung auf die theoretische W.L., darzustellen unternimmt. Der Gedankengang, dessen Plan und Sinn jetzt hinreichend erläutert sein dürfte, verläuft folgendermaßen:

D e r G a n g d e r D e d u k t i o n.

Das Streben verlangt ein Gegenstreben, das ihm das Gleichgewicht hält. Würde das Streben nicht gehemmt, hätte es Kausalität, so würde es sich befriedigen und hörte

damit auf, Streben zu sein. Als Streben ist es gehemmt; es geht darauf aus, zu wirken, aber es wirkt nichts — außer sich, sofern es Streben und nichts als Streben ist. Der Grund der Hemmung, des Gegenstrebens, kann nicht in ihm selbst liegen, denn sonst wäre es ebensowenig ein Streben, sondern Nichts. Obwohl Streben und Gegenstreben sich das Gleichgewicht halten, können sie doch nicht synthetisch in einem und demselben vereinigt gedacht werden, da sie sich dann aufhöben. Insofern das Streben nicht als Nichts, sondern als Etwas gedacht wird, ist es Trieb. Der Trieb will etwas anderes wirken als sich selbst; er wirkt aber als Trieb nur sich selbst. Als solcher wirkt er in jedem Körper, von dem wir sagen, daß er Kraft habe (Anziehungskraft, Schwerkraft usw.); — soll der Trieb aber als Trieb eines Ich gesetzt werden, so muß er zuvörderst für das Ich selbst Trieb, er muß dem Ich a l s Trieb f ü h l b a r sein. Er kann nur gefühlt werden, wenn die Grenze, an die er stößt, wenn die Hemmung gefühlt wird; und das Ich kann die Hemmung wiederum nur als solche fühlen, wenn der Trieb über sie hinausgeht, aber durch sie in sich zurückgetrieben wird. Indem er in sich zurückgetrieben wird, hört er auf, bloßer, nach außen strebender Trieb zu sein: er wird reflektiert. Die Reflexion ist ein Fühlen des Widerstandes, des Nicht-Könnens, des Zwanges. Infolge dieses Gefühles wird der Trieb zu einem „Triebe nach dem Objekte" (I, 291): das Fühlende wird getrieben ein Objekt zu setzen. So entsteht aus dem Streben die ideale, anschauende, objekt-produzierende Tätigkeit, die jenen Trieb nach dem Objekte zu befriedigen sucht. Diese Tätigkeit ist nicht die des Triebes, daher kann das Objekt nicht gefühlt werden; gefühlt wird nur der Zwang (von dem theoretisch ausgesagt wird, daß ihn das Objekt „bewirke").

Im Gefühle eines Zwanges wird der Trieb reflektiert, sofern er Trieb eines Ich ist. Das Ich fühlt den Zwang, — aber dies gilt nur für uns Beobachtende, für die der Trieb zurückgetrieben worden ist. Soll es auch für das fühlende Ich

gelten, so muß dieses das Zwangsgefühl als das seinige setzen; es muß darüber hinausgetrieben werden, um über das Zwangsgefühl reflektieren, oder um es als Grenze seiner selbst setzen zu können. Dadurch entsteht ein neues Gefühl, in dem das Fühlende sich selber fühlt a l s das Fühlende, oder in dem es nicht die Hemmung, sondern den Trieb fühlt, und zwar als Kraft, die nach außen geht. Damit ist die Stufe erreicht, auf der das Ich sich als Lebendiges unterscheidet vom toten Körper; was in diesem nur Kraft ist, das ist in ihm Kraftgefühl: „Kraftgefühl ist das Prinzip alles Lebens; ist der Uebergang vom Tode zum Leben" (I, 296) [1]). Dadurch wird der Trieb zunächst befriedigt, durch die Reflexion auf das fühlende Ich wird das Hinausgehen ins Unendliche abgeschnitten. Dabei kann es nicht bleiben, denn das Ich ist nur Ich und der Trieb nur Trieb, sofern sie über jede gesteckte Grenze drängen: der Trieb wird, so betrachtet, zum S e h n e n. Indem das Ich sich sehnt, wird es über die Hemmung fortgetrieben; jetzt erscheint ihm das Objekt als ein in ihm gesetztes, über das sein Sehnen hinwegschreitet: „Das Sehnen ist demnach die u r s p r ü n g l i c h e , v ö l l i g u n a b h ä n g i g e Aeußerung des im Ich liegenden Strebens," — es wird so zum „Vehikul aller praktischen Gesetze" (I, 304). Aber auch das Sehnen ist begrenzt, denn sonst wäre es kein Sehnen, sondern Erfüllung; dadurch entsteht ein neues Zwangsgefühl, das wiederum Grund für die Setzung eines Objektes wird: des Ideals, nach dem das Ich sich sehnt. Insofern es sich fühlt, setzt es sich als bestimmt und bestimmend zugleich, der Kreislauf der Reflexion schließt sich (wie in dem absoluten Sichsetzen); — aber er darf und kann sich nicht schließen, solange das Ich begrenzt ist. Insofern nun das Ich sich getrieben und zugleich ge-

1) Man könnte hier darauf hinweisen, daß wir auch die Kraft des toten Körpers, sofern sie — freilich anders als die des Ich, nämlich nicht durch Reflexion auf sich, sondern durch Wirken nach außen — sich betätigt, „lebendige Kraft" nennen.

hemmt fühlt, fühlt es sich nicht als das bestimmende, sondern als das bestimmte; dadurch entsteht ihm eine Gefühlsbeziehung zu dem Objekte, ohne daß es in dieser Beziehung das Objekt anschaut (denn dazu gehört eine höhere Reflexion, wie aus der theoretischen W.L. bekannt ist). Diese Beziehung pflegen wir Glauben zu nennen; die Realität des Objektes als eine gefühlte offenbart sich im Glauben (I, 301). Die gefühlte Realität bestimmt das fühlende Ich. Das Ich ist aber nur Ich, sofern es sich bestimmt; sein Sehnen wird daher zu dem Triebe, sich zu bestimmen, oder, da es seine Bestimmtheit in der Realität des Objektes fühlt, diese Realität zu bestimmen und so selbst die Bestimmtheit in sich zu setzen.

Das Sehnen wird „Trieb des Bestimmens“ (I, 307). Dieser Trieb ist als Trieb begrenzt; die Grenze muß reflektiert, d. h. gefühlt werden. Sie kann nur gefühlt werden als Gegenstreben, das jetzt selbst zu einem Bestimmen, einem dem Triebe entgegengesetzten Bestimmen wird. Theoretisch betrachtet wird dieses gegensätzliche Bestimmen zu einem Sich-bestimmen des Objektes, da das Ich sein Selbstbestimmen auf das Objekt überträgt, um es als Objekt wahrzunehmen. Das Objekt bestimmt sich; insofern ist es ein bestimmtes Objekt, ein Objekt von einer bestimmten Beschaffenheit. Das Sehnen geht aus auf das Bestimmen dieser durch das Objekt selbst bestimmten, aber nicht für das fühlende Ich so bestimmten Beschaffenheit, oder (realistisch ausgedrückt, aber nicht gemeint) auf eine Modifikation des Objektes. Diese Modifikation, die doch keine reale sein darf (denn das reale Objekt ist durch sich selbst bestimmt), kann nur ein Nachbestimmen oder Nachbilden der Beschaffenheit des Objektes sein. Die gefühlte, durch das Ich nachgebildete Beschaffenheit wird empfunden[1]).

1) „Durch die Reflexion über das Gefühl wird dasselbe Empfindung“ (I, 323). Oder: „Empfindung“ wird das Gefühl

Im Sehnen entspringt somit der Empfindungstrieb, der Erkenntnistrieb überhaupt, der darauf ausgeht, das (durch das Ich gesetzte, aber nicht mit Reflexion auf sein Tun gesetzte) Objekt dem Ich sozusagen zurückzugewinnen, in ihm abzubilden. Der Empfindungstrieb ist begrenzt; die Grenze wird reflektiert, als Grenze gefühlt, insofern der Trieb über sie hinausdrängt, aber in sich zurückgetrieben wird. Die Grenze wird empfunden a l s empfunden, d. h. als eine im Ich durch das Ich gesetzte.

Das Empfinden wandelt sich so (wie die theoretische W.L. gezeigt hat) durch neue Reflexion um in ein A n s c h a u e n. Das Angeschaute oder das Bild erweist sich dabei für den Betrachter als Produkt des Ich, — nicht aber für das Ich selbst, das auf jene Reflexion, durch welche das Anschauen des Empfundenen entsteht, nicht reflektiert; daher wird das Bild angeschaut als objektive Beschaffenheit, und zwar, da das Ich in der Anschauungstätigkeit zunächst unbegrenzt ist, oder da seine freie Spontaneität in ihr das Treibende ist, als eine dem Objekte zukommende, aber zufällig gesetzte Beschaffenheit. Das Objekt bestimmt sich jedoch als Objekt selbst; dieses Selbstbestimmen muß durch das Ich selbst gesetzt werden oder ihm zum Bewußtsein kommen, denn sonst entsteht kein Objekt f ü r d a s I c h. Das empfindende Ich fühlt sich begrenzt, das anschauende geht über die Grenze hinaus; — aber das fühlende und das anschauende sind ein und dasselbe, Gefühl und Anschauung müssen also synthetisch vereinigt werden. Die Anschauung ohne das Gefühlte, Empfundene ist leer, das Gefühl ohne die Anschauung ist blind (I, 319). Sie können nur vereinigt werden, wenn das fühlende Ich aufhört sich als solches begrenzt zu fühlen, — wenn es sozusagen mit der Anschauung, die das Gefühlte als ein Zufälliges im Objekte anschaut, gleichen Schritt hält. Das ist nur möglich, wenn auch das fühlende Ich, als solches, seine

„durch die Beziehung auf einen Gegenstand"; so in der 2. Einleitung (I, 490).

Grenze überschreitet, wenn es als fühlendes ins Unendliche hinausgeht, oder wenn es getrieben wird, an die Stelle seines Gefühls ein anderes zu setzen. Dies Getriebenwerden (das Sehnen) erweist sich so als ein „Trieb nach Wechsel der Gefühle" (I, 321); nur wo die Gefühle wechseln, wird das Sehnen befriedigt.

Das Fühlen als solches aber kann den Wechsel der Gefühle nicht bestimmen, denn das Gefühl ist nie etwas anderes als die gefühlte (reflektierte) Grenze. Das veränderte Gefühl muß daher als verändertes angeschaut werden, damit auf das Sehnen, auf den Trieb nach Veränderung der Gefühle reflektiert werden könne. Hier zeigt sich, wie eng Anschauen und Trieb im Ich miteinander verknüpft sind, „wie eine theoretische Funktion des Gemüts sich auf das praktische Vermögen zurückbeziehen könne; welches möglich sein mußte, wenn das vernünftige Wesen jemals ein vollständiges Ganzes werden sollte" (I, 320). Nur durch diese Reflexion wird das Ich ein Ich, denn es ist ein Ich nur, sofern es nicht nur sich sehnt, sondern sofern es für sich ein sich sehnendes ist, — sofern ihm zum Bewußtsein kommt, daß es getrieben wird. die Gefühle zu verändern; sofern ihm daher das Verändern der Gefühle als ein solches bewußt wird, wonach es sich gesehnt hat. Soll das Ich sich dessen bewußt werden können, so muß es als fühlendes sich auf ein Gefühl beziehen können, welches nicht das gefühlte ist: dies ist nur möglich, wenn in diesem Fühlen Anschauung und Gefühl sich vereinigen, wenn das als verändert angeschaute Gefühl als gefühltes sich auf das ursprüngliche zurückbezieht. Das gefühlsmäßige Zurückbeziehen aber kann nur eintreten, wenn das veränderte Gefühl den Trieb nach Wechsel der Gefühle befriedigt, wenn es ein Gefühl der Befriedigung bei sich führt. Dann vermag das Ich über sein Gefühl im Anschauen desselben zu reflektieren. Diese Synthesis nennen wir Beifall (I, 325): die Handlung des Bestimmens (das Anschauen) und der Trieb nach Bestimmung (das Sehnen) treffen harmonisch zusammen.

Dieses Zusammentreffen, diese Synthesis darf aber nicht nur vom Beobachter gesetzt werden, sondern das Ich selbst muß sie setzen als solche; es muß getrieben werden, den Beifall als solchen zu ersehnen: es muß sich des Triebes bewußt werden, der auf ihn und damit auf die Einheit seiner selbst zielt. Die Synthesis von Anschauung und Gefühl entsteht durch das gegenseitige Sichbestimmen von anschauender, bildender, bestimmender oder idealer Tätigkeit und dem auf das Bestimmen ausgehenden Triebe. Beide müssen, wenn die Harmonie zwischen ihnen dem Ich zum Bewußtsein kommen soll, nicht nur sich gegenseitig bestimmen, sondern es muß auch das Anschauen sowohl wie der Trieb sich betrachten lassen als bestimmt und sich bestimmend zugleich: — nur dann wird das Ich seiner selbst als eines sich absolut bestimmenden und also auch absolut bestimmten bewußt. Wenn das den Trieb befriedigende Handeln bestimmt und sich bestimmend zugleich ist, so geschieht es aus absoluter Freiheit wie das Sichsetzen des absoluten Ich; denn „das sich selbst Setzende, das, was bestimmend und bestimmt zugleich ist, ist das Ich" (I, 306). Das Ich kann nur durch dieses Handeln sich seiner als eines absoluten bewußt werden. Wenn der das Handeln bestimmende Trieb in derselben Weise absolut ist, so ist er in sich selbst gegründet; er ist der Trieb, der sich selbst zum Ziele hat, der darauf ausgeht, sich selbst (und dadurch die Harmonie im Ich für das Ich) hervorzubringen: der absolute Trieb, der Trieb um des Triebes willen (I, 327). Sollen Handeln und Trieb sich gegenseitig bestimmen, so muß das durch das Handeln hervorgebrachte Objekt, die in der theoretisch bestimmbaren Sinnenwelt anschaubare Wirkung des Triebes durch den Trieb bestimmt sein, mit dem Ideale des Sehnens übereinstimmen, und der Trieb muß in der Reflexion als lediglich dieses Objekt ersehnend, d. h. auf das Ideal gehend selbst angeschaut werden. Dann ist das Sehnen erfüllt, das Streben findet sein Ende, seine Vollendung. Da aber

Sehnen und Streben ihrem Wesen nach unstillbar, unvollendbar sind, so muß das Ich aus dem Gefühl der Harmonie wieder hinaus- und ins Unendliche weiter fortgetrieben werden. Das letzte Wort der W.L. ist so das unendliche, d. h. zeitlich endlose Streben: das Gefühl der Zufriedenheit, des Beifalls kann „nur einen Moment, wegen des notwendig zurückkehrenden Sehnens, dauern" (I, 328).

Kritische Schlußbetrachtung.

Mehr als in irgendeinem anderen Teile der W.L. drängt sich in ihrem letzten die oben wiederholt hervorgehobene Unstimmigkeit auf zwischen der spekulativen Reflexion, die einen Abschluß fordert, und der ethischen Grundgesinnung, die keinen gestattet. Nur diese Unstimmigkeit macht den Streit darüber möglich, ob das absolute Sichsetzen des Ich mit dem unendlichen Streben zu identifizieren sei oder nicht. Medicus hat zweifellos recht, wenn er die Ansicht vertritt, daß dem Geiste der W.L. nach eine solche Identifikation abzulehnen sei [1]). Aber in diesem Geiste gibt es einen Widerstreit, der durch die alleinige Hervorkehrung des einen, allerdings siegreichen, Moments nicht geschlichtet wird; denn siegreich ist es nur, wenn man auf die Gesinnung, auf den Willen sieht, die in Fichtes System sich Ausdruck geben, — nicht aber, wenn man den Maßstab der logisch-spekulativen Einhelligkeit und Einstimmigkeit des Denkens mit sich selbst anlegt. Deshalb ist auch das andere Moment hervorzukehren, und um so mehr, je besser man den Fortgang der idealistischen Philosophie verstehen will. Denn wo ein unbeigelegter Streit waltet, wird ein anderer Systemwille, eine andere metaphysische Grundgesinnung Gelegenheit haben einzugreifen und sich durchzusetzen. Lassen sich keine rein theoretischen Argumente anführen, welche die Fichtesche Position zu der allein gesicherten

1) Fichtes Leben, 48, 79 f. Vgl. oben S. 409.

und gegen alle Angriffe gefesteten machen, sondern bleibt im Gegenteil ein anfechtbarer Widerspruch zurück, so läßt sich begreifen, daß neue, anderswo entspringende Denkmotive über die W.L. hinausdrängen und nach einem ihren Horizont überschreitenden Abschlusse suchen werden. Eine solche, die immanent-logische Harmonie störende Dissonanz ist im Laufe der Darstellung der W.L. immer wieder bemerkbar geworden. Im letzten Teile klingt sie an in der zu keinem Ausgleich, zu keiner Klarheit gelangenden Spannung zwischen der Reflexion, die dahin treibt, den absoluten Trieb und das absolute Handeln zu bestimmen, und derjenigen, die über sich selbst reflektiert und erst dort, wo sie sich selbst gefunden hat, ruhen kann; sie äußert sich darin, daß der Trieb des Bestimmens, der zutiefst Trieb des Selbstbestimmens ist und in der auf sich reflektierenden Reflexion daher seine höchste und letzte Befriedigung sucht, mit dem „auf reale Tätigkeit ausgehenden Triebe" (wie der praktische Trieb im Gegensatze zu dem in der idealen, theoretischen Tätigkeit des Empfindens und Anschauens sich auswirkende von Fichte öfters bezeichnet wird)[1] — mit ihm, der im Gefühle, in der gefühlten Realität allein befriedigt werden kann, — in keinen vollständigen Einklang versetzt wird.

Oder: die durch das System der W.L. vollbrachte Selbstbestimmung des Ich, als eines durch den absoluten Trieb sich zu absolutem Handeln bestimmenden und durch dieses Selbstbestimmen absolut bestimmten, wetteifert mit der nur durch praktisches Handeln vollziehbaren, durch den sittlichen Trieb bedingten Selbstbestimmung. Es wird keine letzte Entscheidung möglich, welche der beiden Arten von Selbstbestimmung den besseren Anspruch auf Absolutheit

1) Z. B. I, 288 f.: „Setzet, daß der Trieb im Punkte C begrenzt werde, so wird in C die Tendenz zur Reflexion befriedigt, der Trieb nach realer Tätigkeit aber beschränkt."

geltend zu machen hat. Der spekulative Systemwille fordert Absolutheit, da er sonst zu keinem befriedigenden Abschlusse gelangt, — aber der ethische Systemwille kann ihm nur Relativität zubilligen, da er die Absolutheit für sich als sittlichen in Anspruch nimmt. Die Doppeldeutigkeit des Wortes „Reflexion", da es einmal die spekulative, im System selbst sich auswirkende, dann aber auch die vorspekulative, das Ich, sofern es ein Ich ist, auszeichnende meint, kommt Fichte zu Hilfe; sie verdeckt aber den nicht zum Austrage gelangenden Zwiespalt der Motive. Dieser zeigt sich auch in der Doppeldeutigkeit dessen, was soeben „vorspekulatives Reflektieren" genannt wurde. Das Sichsetzen des Ich kann nämlich einen doppelten Sinn erhalten: es kann einmal das „vor" aller systematischen Reflexion im „Leben" sich verwirklichende, zunächst als Selbstgefühl sich äußernde Reflektieren bedeuten; so wenn Fichte sagt: „Aber das Ich, eben darum, weil es ein Ich ist, hat auch eine Kausalität auf sich selbst; die, sich zu setzen, oder die Reflexionsfähigkeit" (I, 293) (aus welchem Satze er das Kraftgefühl ableitet, das in allem lebendigen Streben liegt im Gegensatze zum materiell-körperlichen, das sich nur als Kraft ohne Gefühl und Selbstgefühl äußert); es kann aber zweitens, als absolutes Sichsetzen, in einem ganz anderen Sinne, doch ebenfalls als vorspekulativ aufgefaßt werden: nämlich als aller Spekulation durch sie selbst zugrunde gelegtes, „grundsätzlich" dem System vorangehendes. Dort ist es ein praktisches, noch nicht sittliches und noch nicht sich wissentlich setzendes, d. h. wissenschaftlich reflektiertes Reflektieren; hier ein vor der Spaltung in praktisches und theoretisches, daher ebenfalls noch nicht sittliches und noch nicht wissenschaftlich reflektiertes, obwohl durch die W.L. grundsätzlich behauptetes Reflektieren. Wie diese beiden Bedeutungen sich vertragen, ja wie sie sich zueinander verhalten, wird nicht ersichtlich. Es kann nicht ersichtlich werden, weil das Ende der W.L. nicht in den Anfang zurückgeht, obwohl

das System dieses Zurückgehen fordert und auch zu leisten behauptet.

Damit hängt zusammen, daß dem absoluten Sichsetzen die Zweideutigkeit anhaftet, Sichsetzen eines Ich zu sein und doch auch nicht zu sein: da zwar das Ich allein fähig ist, sich zu setzen, aber ein Ich nur ein Ich ist, wenn in ihm die Dualität liegt „bestimmend und bestimmt zugleich" zu sein, diese Dualität jedoch von dem absoluten Ich ferngehalten werden soll. Es läßt sich daher mit Recht behaupten (wie Medicus es tut), daß das absolute Ich kein in sich geschiedenes, folglich kein strebendes, und daß umgekehrt das strebende, auch das durch den absoluten Trieb bestimmte und sich zu absolutem Handeln bestimmende, nicht das absolute sei; aber es läßt sich auch aus Fichte belegen, daß das absolute Ich, wenn es wahrhaft Ich sein soll, nur als ein in sich geschiedenes und folglich absolut strebendes gedacht werden müsse. So sagt Fichte einmal: „Das ursprünglich im Ich liegende und oben aufgestellte Zwiefache — Streben und Reflexion — wird dadurch [nämlich dadurch, daß aus dem Triebe die Handlung der Reflexion des Ich auf sich selbst notwendig folgt] innigst vereinigt" (I, 293 f.). Inwiefern liegt dies Zwiefache — es läßt sich als Freiheit, Spontaneität (des Strebens) und Notwendigkeit des Selbstanschauens, des Wissens der Freiheit von sich bestimmen — im Ich ursprünglich, wenn es nicht im absoluten Ich liegt? Kommt es etwa erst durch das Entgegensetzen ins absolute Ich? Aber inwiefern ist dieses dann noch ein Ich? Inwiefern vermag es sich zu setzen[1])? Aber vielleicht wird man einwerfen, Fichte betone doch laut genug, daß die Idee des absoluten Ich sich nicht denken lasse, daß sie eine undenkbare Idee sei. Aber, wenn sie undenkbar ist, — wie

1) Im System der Sittenlehre schreibt Fichte einmal: „. . . das Ich ist etwas nur insofern, inwiefern es sich selbst als dasselbe setzt (anschaut und denkt) . . ." (IV, 29.) Hier versteht er also das Sichsetzen als Sich-anschauen und Sich-denken.

kann sie zum ersten Grundsatze des Systems erhoben werden, der ja gerade als Grundsatz noch frei sein soll von den Widersprüchen, in die das endliche Denken hoffnungslos sich verwickelt? Was soll es heißen, daß sie undenkbar sei, diese Idee? Doch wohl nichts anderes, als daß es unmöglich sei, sie widerspruchsfrei zu denken [1]). Und diese Unmöglichkeit — worauf kann sie sonst beruhen, worin kann sie sonst bestehen als darin, daß Unvereinbares in der Idee zusammengedacht werden soll? Aber dann wird ja zugegeben, daß ein Zwiefaches in ihr liegt, ein ursprünglich Zwiefaches, dessen Einheit nur nicht erfaßt werden kann, daß die Dialektik, die bei Fichte erst mit und nach dem zweiten Grundsatze einsetzt, schon dem ersten innewohnt. Es wird weiter damit zugegeben, daß zwischen dem auf das absolute Ich und dem auf das endlich-unendliche, absolut strebende Ich gerichteten Denken hinsichtlich der Undenkbarkeit beider gar kein Unterschied obwaltet, da beide in dieselbe Dialektik hineingeraten! Ohnehin kann man schon folgern, daß die Undenkbarkeit des absoluten Sichsetzens, da dies letztere grundsätzlich behauptet, da es dem Systeme zum Grunde gelegt wird, in das System selbst übergehen, es in allen seinen Teilen, ebenso in der Mitte und am Ende, wie am Anfange drücken müsse; und daß umgekehrt in demselben Maße, in dem im Systeme irgend etwas Denkbares vorkomme, auch der erste Grundsatz selbst ein Denkbares sei.

Wenn Medicus die gegen Fichte von den Nachfolgern erhobenen Einwände dahin zusammenfaßt, Fichte habe geirrt, weil er das Absolute als unendliches Streben verstanden habe: so ist dagegen zu sagen, daß Hegels Kritik vielmehr die Zerreißung des Absoluten und des endlich-unendlichen Ich, die Loslösung, die Abstraktion der Absolutheit von der dialektisch bewegten Inhaltlichkeit des syste-

1) Vgl. I, 117. Die Stelle wurde oben (S. 405 Anm.) angeführt.

matischen Fortgehens treffen will (wodurch freilich diese Bewegung, dieses Fortgehen eine ganz neue Prägung erhält). Daher läßt sich gegen diese Kritik am wenigsten das Ende der W.L. zur Verteidigung heranziehen, wie Medicus es tut [1]). Denn das Ende beweist gerade, daß Fichtes Spekulation jene Zerreißung nicht wieder gut zu machen vermag, daß die „Harmonie", die Fichte als höchsten Punkt der Reflexion erreicht, keine Harmonie in das System bringt. Das Handeln, das als das absolute begriffen wird, ist nicht das Handeln des sich durch das System bestimmenden Ich, nicht das Handeln einer absoluten Reflexion des Ich über sich selbst, sondern das vom System und seiner Reflexion getrennte sittliche Handeln. Sonst hätte Fichte unmöglich sagen können, das Gefühl des Beifalls daure „nur einen Moment", weil sich das Sehnen sofort erneuert! Hier tritt die Zeitlichkeit in das Streben und Handeln ein, der das System als System doch wohl überhoben sein will. Oder sollte der Beifall, den Fichte seinem eigenen Denkresultate zollte, auch nur einen Moment Dauer für sich beanspruchen dürfen? Fast fühlt man sich versucht zu sagen: die Geschichte hat diese Frage bejaht, denn sie ist sogleich über Fichtes Konzeption hinweggeschritten [2]). Schon Schellings Schrift Vom

1) a. a. O. 79 f. Vgl. auch Hirsch, a. a. O. 24, Anm. 2.

2) Hier kündigt sich das schwierige, von Fichte bereits gestreifte (I, 73), aber nicht systematisch erwogene Problem des Verhältnisses der Philosophie zu ihrer Geschichte an, das Hegel später energisch angreift. Fichte beruft sich in der angezogenen Stelle, um das in jedem Systeme hervortretende irrationale Moment der Persönlichkeit ihres Schöpfers zu bezeichnen, auf die „dunklen Gefühle" desselben, von denen er allerdings sagt, daß die W.L. ihren Ursprung und ihre Wirklichkeit darzulegen habe. Bemerkenswerterweise fügt er in einer Anmerkung hinzu, „daß der Philosoph der dunklen Gefühle des Richtigen oder des Genie in keinem geringeren Grade bedürfe, als etwa der Dichter oder der Künstler; nur in einer anderen Art. Der letztere bedarf des Schönheits-, jener des Wahrheits-Sinnes . . .". Das Pathos Schellings klingt in solchen Worten schon an.

Ich, die 1795 erscheint, sucht den Rahmen der W.L. zu sprengen [1]). Systematisch gedacht aber muß sie verneint werden, denn Fichte konnte unmöglich mit seinem Systeme über sein System selbst hinwegschreiten wollen. Diese Paradoxie, diese Ueberparadoxie, die schon in romantische Ironie ausschweift, wird man Fichte, dem sittlichen und dem ethischen Denker, nicht unterlegen dürfen.

1) In demselben Jahre (am 4. Sept.) schreibt Hölderlin an Schiller: „... ich suche mir die Idee eines unendlichen Progresses der Philosophie zu entwickeln, ich suche zu zeigen, daß die unnachlässige Forderung, die an jedes System gemacht werden muß, die Vereinigung des Subjekts und Objekts in einem absoluten — Ich oder wie man es nennen will — zwar ästhetisch, in der intellektualen Anschauung, theoretisch aber nur durch eine unendliche Annäherung möglich ist, wie die Annäherung des Quadrats zum Zirkel, und daß, um ein System des Denkens zu realisieren, eine Unsterblichkeit ebenso notwendig ist, als sie es ist für ein System des Handelns. Ich glaube dadurch beweisen zu können, inwiefern die Skeptiker recht haben, und inwiefern nicht." Diese Briefstelle ist in jeder Hinsicht bemerkenswert, auch wegen ihrer Hindeutung auf die ästhetische Anschauung als die eigentlich intellektuale.

Vierter Abschnitt.

Von der Wissenschaftslehre zur Naturphilosophie.

I. Schellings Anfänge.

Die Schriften von 1794 bis 1797.

Obwohl die ersten Schriften Schellings durchaus im Bannkreise der Fichteschen Gedanken entstehen und von dem neu aufgegangenen Sterne der W.L. ihr Licht leihen, ist es dennoch eine andere Luft, die uns umweht, sobald wir den Atem Schellings spüren. Die „dunklen Gefühle", aus denen heraus dieser Schüler Fichtes philosophiert, stammen aus anderen Schichten der Seele. Aber nicht diese Seele ist hier zu schildern, sondern die Entwicklung des von Fichte so machtvoll aufgestellten wie behandelten Problems. Schelling macht die Bahn frei für die Betrachtung einer anderen Seite desselben und ermöglicht so eine andere Lösung. Doch — dies muß sofort gesagt werden — Schellings Stärke liegt mehr in der Erweiterung des Horizontes, in der Aufwerfung neuer Fragen, in der Eröffnung neuen Gebiets als in der Fähigkeit, das Senkblei des Denkens in größere Tiefen herunterzulassen und aus den letzten Quellen und Ursprüngen zu schöpfen. Schellings Geist bewegt sich nicht dort, wo das Geheimnis der Begriffes selbst wurzelt, sondern er begnügt sich damit, in dem Medium geprägter Begriffe das von ihm erlebte Geheimnis darzustellen. Er ist mehr

Seher und Künder als Logiker und will es sein, wie er sich früh schon das Wort Jacobis zu eigen macht, daß die Philosophie darauf ausgehe, „Dasein zu enthüllen und zu offenbaren", „daß also", fährt er fort, „ihr Wesen Geist, nicht Formel und Buchstabe, ihr höchster Gegenstand aber nicht das durch Begriffe Vermittelte, mühsam in Begriffe Zusammengefaßte, sondern das unmittelbare nur sich selbst Gegenwärtige im Menschen sein müsse" (I, 156). Da aber Philosophie, wenn sie sich selber treu bleibt und nicht Dichtung wird oder ein Mischgebilde aus Gedanke und poetischer Vision, nie aufhören kann und wird, ihre eigentümliche Form im Begriffe zu haben, so wird es Schellings Schicksal, dort, wo er am meisten Philosoph ist, gerade am wenigsten dem Begriffe Leben einflößen zu können: — zwischen dem Begriffe und dem, was der Begriff erfassen soll, bleibt bei ihm eine unausgefüllte Kluft, weil der Begriff nicht genügend zu seinem Rechte gelangt, nicht genügend geachtet und gewürdigt wird. Der große Logiker sucht nicht nur Dasein zu enthüllen, sondern er spürt das Dasein im Begriffe auf; er schöpft aus dem Grunde des Denkens, er macht sich das Denken selbst zum Probleme. Das hat Schelling nie getan, und deshalb steht er unter den Erneuerern und Entdeckern im Reiche der Gedanken auf einer vergleichsweise niedrigeren Stufe als Kant, Fichte und Hegel, wenn man ihm auch den Namen des großen Denkers nicht vorenthalten wird. „Mühsam in Begriffe zusammenzufassen", — dies eigentliche Geschäft des Philosophen war nicht das seine; ihm schien das mühelosere Schauen das weitaus Wesentlichste und für sich schon Ausreichende, — das Formen und Bilden aber, das Tragen und Bauen ein Zweites, Unwesentlicheres, gleichsam Aeußerliches, nur Vermittelndes zu sein. Deshalb gelang es ihm nicht eine Methode zu finden, die seiner Intuition angemessen war, sondern er verfiel, nachdem er eine Strecke weit Fichtes Dialektik nachgeahmt hatte (ohne übrigens je von ihrem wahren Gehalte ganz durch-

drungen zu sein) überkommenen Begriffsschematen und einer veralteten Logik, deren Panzer schlecht zu dem romantischen Fluge seines Geistes paßt und darum starr, unwahr und zufällig angenommen wirkt. Der Begriff rächt sich für die Mißachtung und raubt dem ursprünglichen Gefühle seine Tiefe und Lebendigkeit, ohne selbst dadurch zu gewinnen; das Ende ist ein system- und methodenloses Räsonieren und Konstruieren, in das allerdings mehr die Schülerschaft als der Meister hineingerät, dem Schelling aber keinen Damm mehr zu setzen, das er in keine höhere Bahn mehr zu lenken weiß. Erst Hegel schafft Wandel, indem er den Begriff wieder zu Ehren bringt.

Schelling trägt zwar zur Entwicklung des idealistischen Prinzips in die Breite und Fülle, nicht aber zu seiner Vertiefung bei. Ja man wird, ohne ungerecht zu sein, sagen dürfen, daß er nicht einmal überall die begriffliche Tiefe Fichtes erreicht, sondern oft nur glänzendere, leuchtendere Formeln für den von Fichte gefundenen Gedanken prägt: daß er von fremden Fittichen getragen das Universum durchstreift, um es zu erobern. Freilich bildet sich ihm bei dieser Eroberung der Gedanke selbst um; es tritt eine bei Fichte unbeobachtet gebliebene Einseitigkeit an ihm zutage, und Schelling macht den Versuch, diese Einseitigkeit zu vermeiden und der Gegenseite zu ihrem Rechte zu verhelfen. Aber bei diesem Versuche gerät er in Gefahr, gerade die entscheidendsten Einsichten der Transzendentalphilosophie, ja ihren eigentümlichen Charakter preiszugeben und auf Stufen des vorkantischen Denkens herabzufallen. Denn das Universum offenbart sich ihm zunächst als „Natur", als die Welt des sinnlich erscheinenden Daseins der Dinge; und indem er darauf ausgeht, diese dem Ich erscheinende Welt dem transzendentalen Begriffe zu unterwerfen, geschieht es, daß der Begriff selbst seine transzendentale Bedeutung und Kraft zu verlieren und sich wieder in den Begriff einer Weltphilosophie, wie sie vor Kant herrschte,

zurückzuverwandeln droht. Schon in der Vorrede zur Schrift Vom Ich spricht er die Hoffnung aus, daß es ihm dereinst möglich werde, „der Idee, ein Gegenstück zu Spinozas Ethik aufzustellen, Realität zu geben“ (I, 159), so sehr ist sein Blick von Anfang an durch diesen Genius gebannt, und sein Bestreben darauf gerichtet, ein System zu erbauen, das dem des Spinoza gleicht. Seine Hoffnung geht ihm schließlich — wenigstens in seinem eigenen Urteile — in Erfüllung. Er tritt im Jahre 1801 mit einem System an die Oeffentlichkeit, das seiner bewußten Absicht nach die Methode und die Prinzipien der „Ethik“ auf transzendentalem Boden zur Geltung bringt. Der Weg bis dahin ist lang. Auf ihm ereignen sich mancherlei Wechselfälle und Wendungen des Geschicks, das der Idealismus erfahren soll. Es gilt diesen Weg nachzuschreiten.

Daß Schellings jugendliche Schriften — von der ersten rein philosophischen „Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt“ (1794) bis zu den „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der W.L.“ (zuerst unter dem Titel „Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur“ im „Philosophischen Journal“ 1797 veröffentlicht) — reich sind an treffenden und glücklichen Fassungen der Fichteschen Gedanken, wurde schon hervorgehoben und durch ihre häufigere Anführung im Vorangehenden belegt. Freier noch von dem Buchstaben Kants, kühner, freilich bisweilen auch sorgloser als Fichte, bringt er den Geist der W.L., insbesondere ihre Spinoza wesensverwandte Seite zum Ausdruck [1]). Am bedeutendsten und eigensten

1) Medicus behauptet, „daß Schelling auch in seinen frühsten Schriften weit davon entfernt gewesen ist, Anhänger Fichtes zu sein“ (Fichtes Leben, 106). Dieser Satz scheint mir das Richtige, was er meint, zu stark auszudrücken. Ich stimme Medicus darin zu, daß sich schon in den ersten Schriften deutliche Spuren des späteren Schelling finden; daß aber Schelling kein Anhänger Fichtes gewesen sei, läßt sich nicht aufrecht erhalten. Er war ein Anhänger, ohne Zweifel, — aber ein selbständiger, in demselben Sinne, in dem Fichte

ist die Schrift „Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen“ (1795); stilistisch am schönsten und durch ihr Feuer am hinreißend-

ein Anhänger Kants und Hegel später ein Anhänger Schellings war. In all diesen Fällen war sowohl bei dem Führenden wie bei dem Geführten ein Bewußtsein dieses Zusammenhanges vorhanden. Medicus legt selbst Zeugnisse vor, aus denen Fichtes Ueberzeugung spricht, in Schelling einen Schüler gewonnen zu haben. Aber auch abgesehen von diesem persönlichen Gefühl der Beteiligten läßt sich aus den Schriften eine so weitgehende Beeinflussung Schellings durch Fichte ersehen, daß man von Anhängerschaft sprechen darf und muß. Und zwar sind es (darin gebe ich Medicus recht) gerade nicht die früh e s t e n Schriften, sondern die auf sie unmittelbar f o l g e n d e n, nämlich die „Briefe“ und die „Uebersicht“, welche die stärkste Abhängigkeit von der W.L. zeigen, zu deren Erläuterung insbesondere die Uebersicht dient. Es ist nicht zu leugnen, daß Schelling von Anfang an durch Kants K. d. U. in seinem Denken bestimmt wird, während Fichte aus diesem Buche wenig gelernt hat. Aber es ist auch nicht zu vergessen, daß Schelling sofort dazu neigt, Kants Gedanken im Sinne Spinozas auszudeuten, und daß der Geist Spinozas auch aus der W.L. hervorleuchtet. Wenn Medicus schreibt (a. a. O. 105): „Fichte lehrte, was für eine Philosophie man wähle, hänge davon ab, was man für ein Mensch sei; Schelling meinte umgekehrt: »Die Revolution im Menschen muß vom B e w u ß t s e i n seines Wesens ausgehen, er muß theoretisch gut sein, um es praktisch zu werden« (Schelling I, 157)“, so ist dem entgegenzuhalten, daß Schelling in den „Briefen“ die Sache des praktischen Idealismus mit einer Energie und Begeisterung vertritt, die in nichts hinter der Fichtes zurückbleibt. Ja, Schelling ist es, der jenes von Medicus angeführte Wort Fichtes zuerst ausgesprochen hat! „Mein Grund für die Behauptung, daß die beiden sich durchaus entgegengesetzten Systeme, Dogmatismus und Kritizismus, gleich möglich sind . . . ist, kurz gesagt, dieser: daß beide dasselbe Problem haben, dieses Problem aber schlechterdings nicht theoretisch, sondern nur p r a k t i s c h, d. h. durch Freiheit, gelöst werden kann. Nun sind nur zwei Lösungen desselben möglich, die eine führt zum Kritizismus, die andere zum Dogmatismus. W e l c h e v o n b e i d e n w i r w ä h l e n, d i e s h ä n g t v o n d e r F r e i h e i t d e s G e i s t e s a b, d i e w i r u n s s e l b s t e r w o r b e n h a b e n“ (Schelling I, 307 f.; der letzte Satz von mir gesperrt). Hier sagt Schelling fast mit denselben Worten, was Fichte zwei Jahre später wiederholt.

sten sind die „Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kritizismus“ (1795); am lehrreichsten und schulmäßig am eindrucksvollsten sind die „Abhandlungen“, die in ähnlicher Weise wie Fichtes sogen. Einleitungen in die W.L. und etwa gleichzeitig mit diesen dazu dienen sollen, die Kantianer zu überzeugen [1]). Das mit der W.L. Uebereinstimmende braucht hier nicht noch einmal dargestellt zu werden; vielmehr muß der Punkt bestimmt werden, an dem Schelling sich von Fichte sogleich unterscheidet. Er ist aber nicht leicht zu treffen, denn der jugendliche Schriftsteller kennt sich selbst noch nicht; und so schwankt das Bild, das seine Gedanken bieten, zwischen verschiedenen Deutungsmöglichkeiten hin und her. Je klarer, fester und scheinbar sicherer Schelling im Augenblick sich ausspricht, um so weniger zusammenstimmend und einheitlich wirken die Schriften, wenn man sie miteinander vergleicht und das Entscheidende aus ihnen herauszustellen versucht. Obgleich das Pathos der ethischen Weltanschauung auch bei dem jungen Schelling seine Macht entfaltet und dem Fichtes an zündender Kraft und prophetischer Gewißheit um nichts nachsteht, es an rhetorischer Gewalt eher übertrifft, so kann man doch nicht übersehen, daß Schellings Geist aus sich selbst eine andere Richtung einschlägt. „Intellektuale Anschauung Gottes [als] Quelle aller Wahrheit und Vollkommenheit“ (I, 185 Anm.) — dieser Gipfelpunkt der Ethik Spinozas scheint auch ihm der höchste Punkt zu sein, den das Denken erreichen kann. Frohlockend fast führt er die berühmten Worte aus dem 2. Buche, Prop. XLIII. Schol., an: „quid idea vera clarius et certius dari potest, quod norma sit veritatis? Sane, sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, ita veritas norma sui et falsi est“ und fügt hinzu: „was geht über die stille Wonne dieser Worte, das Ἓν καὶ πᾶν unseres besseren Lebens?“ (ebda.), — wobei die Art, in der er seinen Beifall spendet, noch bezeich-

1) Ferner gehört noch in diese Zeit die „Neue Deduktion des Naturrechts“ (1795).

nender ist, als die Worte, denen der Beifall gilt. Denn wenn auch das spekulative Ideal des Ein und Alles schon auf Fichte seine Anziehungskraft ausgeübt hatte, wie oben (S. 406 f.) gezeigt wurde, so mußte es doch hinter dem sittlich-ethischen der unendlichen Aufgabe zurücktreten; bei Schelling fordert es von Anfang an in der Rangordnung der Gedanken unumstritten den obersten Platz. Und damit beginnt die Wendung, die der deutsche Idealismus nimmt, indem er aus dem Stadium des ethischen in das des spekulativen im eigentlichen Sinne hinübertritt. Zwar gelingt es Schelling nicht, diese Wendung dort zu vollziehen, wo der Brennpunkt des transzendentalen Denkens liegt: im Gebiete des sich begreifenden Wissens; aber indem er mit viel größerer Leidenschaft als Fichte die Aufmerksamkeit hinlenkt auf das Ideal der absoluten Erkenntnis und mit viel größerer Wucht darauf hinarbeitet, dieses Ideal philosophisch zu verwirklichen, bahnt er die Umwälzung an, die Hegel ins Werk setzt und zu Ende führt. Wie kündigt sich diese Wendung bei Schelling an?

Obgleich Schelling mit Feuereifer sich des Gedankens bemächtigt, daß Handeln höher sei als alles Erklären, Beweisen und Deduzieren, daß der Idealismus sich nur begründen lasse durch die freie Tat der Persönlichkeit, durch den Impuls und Entschluß des Willens, der von allem Endlichen sich losreißt und sich auf sich selbst richtet, also durch einen sittlichen Akt des Denkenden selbst, in dem theoretische und praktische Vernunft unscheidbar vereinigt sind, — eine Lehre, die vor allem die „Briefe", aber auch die „Abhandlungen" vortragen, — so schwingt doch überall ein anderer Ton mit, der seinen Akzent nicht so sehr auf diesen sittlichen Akt als sittlichen als vielmehr darauf legt, daß allem Philosophieren, aller Abstraktion und Reflexion, ein durch das Denken nie zu Ergründendes, Unbegreifliches, Unauflösliches als das Unmittelbarste und Evidenteste zugrunde liegt; — man würde heute geneigt sein, zu sagen: etwas, das

sich nur erleben, nie aber begrifflich erfassen läßt; Schelling sagt: etwas, das sich nur anschauen und zwar (im Gegensatze zu sinnlicher Anschauung) nur intellektuell anschauen läßt. Dieses Etwas kann nichts sein, was zum Reiche der Objekte gehört; denn das Objekt ist bedingt durch das Ich, trägt also seinen Grund nicht in sich selbst, ist nicht das „Grundloseste" (I, 400), Allesbegründende, das Unbedingte. Es kann nur das Ich selbst sein, und zwar wiederum nicht das abstrahierende, reflektierende, beweisende Ich, denn ihm geht das unmittelbar anschauende voraus; sondern allein dieses, und zwar insofern es in diesem Anschauen zugleich sich hervorbringt (denn wenn das Anschauen auf etwas von ihm Unterschiedenes ginge, so wäre dies Unterschiedene das Frühere und bedingte seinerseits das Anschauen und das anschauende Ich). Um sich hervorzubringen, bedarf aber das Ich einer tätigen Kraft, und da die einzige Kraft, die allein dem Ich als Ich zukommt (weil in ihr das Ich sich auf sich als Ich richtet, weil es in ihr sich als Ich sich selbst offenbart oder anschaut), der Wille ist, und zwar der reine, nur in jenem Sich-selbst-hervorbringen sich bekundende und sich betätigende Wille, so kann dieser allein das gesuchte Etwas sein. „Die Quelle des Selbstbewußtseins ist das Wollen. Im absoluten Wollen aber wird der Geist seiner selbst unmittelbar inne, oder er hat eine intellektuale Anschauung seiner selbst. Anschauung heißt diese Erkenntnis, weil sie unvermittelt, intellektual, weil sie eine Tätigkeit zum Objekte hat, die weit über alles Empirische hinausgeht und durch Begriffe niemals erreicht wird. Was in Begriffen dargestellt wird, ruht[1]). Begriffe also gibt es nur von Objekten, und dem, was begrenzt ist und sinnlich angeschaut wird. Der Begriff der Bewegung

1) Aehnlich Fichte in dem Versuch einer neuen Darstellung der W.L. von 1797: „Man nennt die innere Tätigkeit, in ihrer Ruhe aufgefaßt, durchgängig den Begriff" (I, 533).

ist nicht die Bewegung selbst, und ohne Anschauung wüßten wir nicht, was Bewegung ist. Freiheit aber wird nur von Freiheit erkannt, Tätigkeit nur von Tätigkeit aufgefaßt. Gäbe es in uns kein intellektuales Anschauen, so wären wir auf immer in unsern objektiven Vorstellungen befangen, es gäbe auch kein transzendentales Denken, keine transzendentale Einbildungskraft, keine Philosophie, weder theoretische noch praktische" (I, 401). Obwohl Schelling ferner diesen absoluten Willen, der sich selbst will, als den durch den kategorischen Imperativ der Pflicht geforderten, reinen sittlichen Willen bezeichnet (I, 429), erhebt er ihn doch auch hoch über die Sphäre der Moralität und des Strebens, so wie er ihn über die des reflektierenden Denkens erhoben hat. Energischer und entschlossener als Fichte bricht er die Brücke, auf der das endliche Ich zu der Idee des absoluten hingelangen kann und soll, hinter sich ab und schwingt sich mittelst der von ihm als Methode oder vielmehr als methodenloses Erkenntnisprinzip verkündeten unmittelbaren Anschauung zu dieser Idee empor. Daß es das endliche Ich ist, welches durch diese Anschauung und in ihr und so in sich selbst das absolute Ich verwirklicht, daß bei dem Abstande des endlichen vom absoluten Ich dieses letztere trotz der Unmittelbarkeit des Anschauens, trotz des Sprunges aus der Sphäre der Endlichkeit in die der Absolutheit, trotz des unvermittelten Sicherhebens eine Idee bleibt, — darauf reflektiert Schelling nicht. Es ist unbegreiflich und soll unbegreiflich sein, wie dieser Sprung möglich ist; denn erst nachdem er geschehen, nachdem die Absolutheit durch den Akt der Freiheit sich im endlichen Ich, im denkenden, hergestellt hat, beginnt alles Begreifen, alle Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit und selbst die von Absolutheit und Endlichkeit.

Während Fichte (wenigstens in der W.L. von 1794, aber auch in den „Einleitungen") sehr wohl darauf reflektiert, daß in dem Akte, durch den das absolute Ich gesetzt wird als

sich selber setzend, sich ein auf Abstraktion und Reflexion gegründetes Anschauen oder richtiger ein auf Anschauen sich gründendes Abstrahieren und Reflektieren vollzieht, durch welches dem denkenden Ich die Idee seiner selbst als des absoluten, sich selber setzenden entsteht; während er sich also der unlöslichen Verbindung von Denk- und Anschauungsakt bewußt bleibt, — sucht Schelling das Moment des Denkens (d. h. des Abstrahierens und Reflektierens) ausdrücklich aus diesem ersten und höchsten Akte, mit dem alles Philosophieren beginnt, zu entfernen. Oder anders gewandt: Schelling will jenes absolute Sichsetzen, auf das Fichte in seinem ersten Grundsatze reflektiert, identisch setzen mit diesem Reflektieren selbst, das eben dadurch aufhört, ein Reflektieren zu sein; er will die Kluft zwischen dem Setzen des Grundsatzes oder dem grundsätzlichen Setzen und dem grundsätzlich gesetzten absoluten Sichselbstsetzen von vornherein ausfüllen, — besser, er will von einer solchen Kluft nichts wissen, oder noch deutlicher: er sieht sie nicht, er übersieht, er überspringt sie. Das aber heißt nichts anderes, als daß Schelling den erkenntnistheoretischen Faden, der Fichte mit Kant verbindet, absichtlich oder unabsichtlich fallen läßt. Die Folgen dieser zunächst nirgends in ihrer Gegensätzlichkeit gegen das Verfahren der W.L. hervorgehobenen Denkungsweise müssen bedeutende sein. Während von Fichte der Akt, durch den er sich zum ersten Grundsatze erhebt, als ein Akt der Losreißung, der Abtrennung von allem empirischen, sinnlichen Anschauen und Denken, wie von allem empirisch-sinnlichen und auch empirisch-sittlichen Wollen und Tun aufgefaßt, und unterschieden wird von dem Sichsetzen des absoluten Ich, das seinerseits sich gar nicht loszureißen und abzutrennen braucht, weil es von vornherein als ein absolutes (d. h. abgelöstes, nämlich eben durch die Tat der abstrahierenden Reflexion und für sie abgelöstes) im Grundsatze erkannt wird; oder während Fichte, wie

gezeigt wurde, trotz alles Strebens danach, niemals dazu gelangt und gelangen will (es sei denn in unendlicher Annäherung), absolutes und endliches Ich identisch zu setzen, die Kluft zwischen beiden in irgendeinem Akte, mag er als Anschauungs- oder Denkakt bezeichnet werden, zu überspringen, — hört für Schelling die „freie Tat, mit der . . . erst alles Philosophieren beginnen kann" (I, 243), genau genommen auf, eine Tat zu sein, mit der das Philosophieren beginnt: sie wird vielmehr zu einer solchen, die vor allem Philosophieren vom absoluten Ich vollzogen wird.

Schelling, kann man sagen, glaubt die Tat des Loslösens so radikal durchführen zu können, daß nicht mehr sie, sondern eine allem Loslösen vorausgehende Tat, — also eine Tat nicht des Philosophierens, sondern eine von allem Philosophieren losgelöste Tat die erste des Philosophierens zu werden hat. Es ist klar, daß sich der Sinn dieser Tat damit ändert. Wenn für Fichte in dem Akte der Abstraktion noch immer der, allerdings ganz in einen spekulativen, in einen denkerischen verwandelte, sittliche Wille eine entscheidende Rolle spielt, — jener Wille, der sich von dem Antriebe der Neigung lossagt und dadurch freimacht; wenn die Tat des Abstrahierens selbst als ein solches Sich-lossagen und Sich-freimachen von allen empirischen Antrieben des Wollens und Vorstellens aufgefaßt wird, und dadurch das Denken der W.L., sobald es beginnt, also schon im Aufstellen des ersten Grundsatzes, eine ethische Tönung erhält, bedeutet der erste Schritt Schellings vielmehr ein Sich-lossagen von diesem Sich-lossagen, ein Sich-freimachen von diesem Sich-freimachen, — er bedeutet eine Absage an den ethischen Idealismus, eine Befreiung von dem kategorischen Imperative des Denkens, der die W.L. beherrscht und ihr das Gepräge gibt.

Schon in der W.L. selbst klang diese Schellingsche Tendenz an; sie war es, die als spekulativer Systemtrieb dem ethischen den Rang streitig zu machen suchte und dadurch den Boden

des Fichteschen Gebäudes ins Schwanken brachte. Trotz dieses Wettstreits der Motive blieb aber der ethische Systemwille siegreich und behielt die Zügel des Denkens in der Hand. Alles kommt hier auf feinste, schwer nachzuweisende, oft nur im Tonfall, in der Verschiebung der Akzente und in der Unterstreichung dessen, worauf der Denker das Hauptgewicht legt, sich kenntlich machende Differenzen an. Denn in der Folge verstärken sich solche zunächst kaum merkbaren Gewichtsunterschiede, und deshalb müssen sie hervorgesucht und angemerkt werden, auch wenn es nur schwer gelingt, grobkörnige Beweise zu erbringen. Gerade dort, wo die dunkelsten, verborgensten Seiten der Sache selbst, um deren Klärung und Aufhellung gerungen wird, wo die verwickeltsten Schwierigkeiten des Problems liegen, — wo daher die einzelnen Denker in ihrem Ausdruck, ja in ihrem Gedanken selbst meist eine Dunkelheit zurücklassen und Vieldeutiges sich ausspricht, — gerade dort sind die leisen Verschiebungen und Wendungen herauszuspüren. Wäre es anders, ließen sich im Fortgange der Entwicklung des idealistischen Themas bequem sichtbare Grenzsteine setzen und scharfe Einschnitte machen, so wäre es schwer begreiflich, wie die Denker selbst glauben konnten, noch völlig einig zu sein, als sie schon auseinandergingen; wie einer nur das Werk des anderen aufzunehmen und auszulegen oder im selben Geiste fortzuführen sich einbilden konnte, während er in Wahrheit schon das Steuer in einer anderen Richtung gedreht hatte. So aber erging es allen diesen „Kantianern" von Reinhold bis Hegel; die Entwicklung wäre anders auch keine Entwicklung; und die Denker, die mit ihren Schriften ineinandergreifen, zunächst gemeinsam miteinander wandern, dann sich trennen und bekämpfen, — sie wären keine g r o ß e n Denker, wenn die zwischen ihnen strittig werdenden Problemmomente nicht gerade diejenigen wären, die an und für sich am schwersten aufzufassen und zu durchlichten sind. Bei allen großen Denkern finden sich dunkle

Stellen, es öffnen sich Tiefen, in die kein Lichtstrahl hineinfällt; in diesen Tiefen aber ballen sich die neuen Gedanken der Nachfolger zusammen.

Schon Fichte rang mit dem Problem, das absolute Ich als absolut, d. h. als abgelöst von dem nicht-absoluten, als reines Ich im Gegensatze zum empirischen, als Idee des Ich im Gegensatze zum realen, und doch auch als das nicht-abgelöste, als die alles in sich enthaltende Totalität und somit als übergegensätzliches, die Gegensätze in seiner Identität vereinigendes Ich, oder vielmehr als das noch nicht in Gegensätze entzweite, vorgegensätzliche, als ursprüngliche Identität der Gegensätze zu denken; mit dem Problem, die Absolutheit des Ich denken und sie doch auch wieder nicht denken zu wollen, da sie, gedacht, ihren Charakter verliert, auf eine Seite tritt, eine Gegenseite erhält, Geschiedenes wird, während ihr Wesen doch gerade darin besteht, das ungeschiedene Ganze zu sein, — kein Gegenteil ihrer selbst zu dulden. Fichte verblieb in diesem Ringen und machte das Ringen selbst zum Prinzip seiner Philosophie: dies eben sei das Wesen, das Schicksal unseres Denkens, keinen Ausgleich in dem Streite herbeiführen zu können, ihn aber ewig herbeiführen zu sollen; und weil es so sich verhalte, sei unser Denken wie unser sittliches Wollen nie am Ende und nie in sich befriedigt.

Schelling sucht eine andere Lösung, er sucht einen Ausweg, der dem Denken am Ende doch zu seiner Ruhe verhilft und ihm den Kampfpreis verschafft. So gewinnt die intellektuelle Anschauung bei ihm einen neuen, kühneren Sinn: sie wird dem Denken entgegengesetzt, aber nicht nur als Grundlage für dasselbe oder als Moment in ihm, sondern als ein sich selbst genügendes, höheres Denken, das nicht abstrahiert und reflektiert, und das dieser Tätigkeit auch nicht bedarf, um doch ein Erkennen zu sein. Er will zu einem Erkennen aufsteigen, „das höher ist denn alle Abstraktion“

(I, 176) [1]). In diesem Erkennen vor allem Erkennen wird das Absolute absolut anschaubar; Sein und Denken sind hier versöhnt, vereinigt (I, 163). Das absolute Ich ist „durch keine Idee gegeben" (I, 208), denn es bringt sich selbst hervor, indem es sich denkt; es ist „absolute Realität" (I, 176), „absolute Kausalität" und „reine Identität" (I, 177), „Unwandelbarkeit", „Beharrlichkeit", „Einheit", „Zentrum", „Macht" (I, 178, 195). Daß durch all diese Bestimmungen die entgegengesetzten ausgeschlossen werden, daß daher das scheidende Denken an ihnen sehr wohl Teil hat, und daß andererseits das Problem der Absolutheit gerade darin besteht, die gegensätzlichen Bestimmungen miteinander zu versöhnen, bleibt unbeachtet [2]). Schelling bemerkt nicht, daß er in ihnen die Dialektik des Denkens, mit der Fichte ringt, keineswegs überwindet, daß der Widerspruch bei ihm genau so wenig gelöst wird wie in der W.L. Freilich macht er sich in diesen Jugendschriften auch nicht — wie im späteren Identitätssysteme — anheischig, ihn gelöst zu haben; er sieht ihm nur, sobald er vom absoluten Ich spricht, nicht scharf ins Auge; vor der intellektuellen Anschauung scheint die „Duplizität" (I, 427) verschwunden zu sein. Im Grunde genommen, d. h. was Methode und Begriffsstruktur, was die Logik des Denkens angeht, ist Schelling darüber nie hinausgekommen. Man braucht nur wenig an der Schrift Vom Ich zu ändern, und man hat das Identitätssystem von 1801. Deshalb konnte Schelling mit Recht behaupten, daß es ein und dasselbe System sei, das ihm von Anfang an als das wahre vorgeschwebt habe [3]).

Je mehr Schelling der Neigung nachgibt, das Anschauen

---

1) Vg. auch I, 208, 355, 362.

2) So definiert Fichte einmal das Ich gerade als das, worin nichts beharrlich ist: „Das Ich ist unaufhörlich im Werden, es ist in ihm gar nichts Dauerndes: das Objekt ist, so wie es ist, für immer, ist, was es war und was es sein wird" (III, 28).

3) IV, 108.

dem Denken vorzuziehen; je mehr er glaubt, im Unmittelbaren das Absolute zu besitzen und durch diesen Besitz die höchste Aufgabe der Philosophie gelöst, oder richtiger: ihrer Lösung sich mit philosophischem Anstande entschlagen zu haben und entschlagen zu dürfen, — um so deutlicher zeigt sich die Tendenz, das Sein des absoluten Ich vor dem Sichdenken und Sichwissen desselben zu bevorzugen, d. h. von Fichte abzurücken und sich Spinoza zu nähern. Und zwar wäre es durchaus unrichtig, zu behaupten, daß diese Tendenz erst allmählich in ihm erstarke, daß sie dauernd anwachse bis zum Identitätssystem; vielmehr erweist sie sich schon 1795 in der Schrift Vom Ich als mächtig und tritt nur dort, wo er als Interpret und Verteidiger der W.L. schreibt, wie in den „Briefen" (1795) und „Abhandlungen" (1797), etwas zurück. Obgleich er das absolute Ich als dasjenige auffaßt, „bei dem das Prinzip des Seins und des Denkens zusammenfällt" (I, 163) (mit Recht sagt er, zusammenfällt, denn bei ihm ist es wirklich eher ein Fallen, als ein Fassen, wobei man sich erinnern möge, daß Fichte in der Synthesis von Zusammentreffen — er hätte auch sagen können: Zusammenfallen — und Zusammenfassen die Lösung des dialektischen Widerstreits sucht!);— obgleich vom absoluten Ich ausdrücklich erklärt wird, daß es „sich durch sein Denken selbst hervorbringt" (ebda., vgl. auch I, 193), so wird doch einige Seiten später gesagt: „Das Absolute kann nur durch das Absolute gegeben sein, ja, wenn es absolut sein soll, muß es selbst allem [!] Denken und Vorstellen vorhergehen" (I,167). Mag hier bei dem Denken auch nur das abstrahierend-reflektierende gemeint sein, so ist dieser Ausspruch dennoch bezeichnend, — ganz abgesehen davon, daß ein Denken, in dem Abstraktion und Reflexion nicht tätig sind, etwas Problematisches bleibt. Derselbe Primat des Seins innerhalb des absoluten Ich schwingt als leiser Unterton mit, wenn Schelling das empirische Ich vom absoluten dadurch unterscheidet, daß jenes „sich nicht durch das bloße: Ich

bin, sondern durch das: Ich denke", ankündigt (I, 180 Anm.); wenn er sich ferner mit Spinoza dazu bekennt, daß dem Absoluten eine „Selbstmacht" zugeschrieben werden müsse, die nicht mehr Wille genannt werden könne, weil sie „aus der Notwendigkeit ihres Seins" heraus handelt (I, 196), — während Wille etwas sei, das nicht ohne Einschränkung möglich sei; wenn er betont, daß sich im absoluten Ich das Moralgesetz in ein Naturgesetz umwandle (I, 198), und geradezu der Identität als einem Gesetze, „wodurch das Sein des unendlichen Ichs bestimmt ist" (I, 199), und das deshalb „im Gegensatze gegen das Gesetz der Freiheit Naturgesetz [!] heißen kann" (I, 201), die vom endlichen Ich nur geforderte Identität als Moralgesetz gegenüberstellt; wenn er endlich vom Ich sagt: „Seine Urform ist die des reinen ewigen Seins" (I, 202)[1]).

Kritische Betrachtung.

Schelling wird sich nicht bewußt, daß er in die Bahnen der Weltphilosophie zurücklenkt, während er noch in denen der Ichphilosophie sich zu bewegen vermeint; daß er in das höchste Prinzip unversehens die Farbe der Objektivität stärker mischt als die der Subjektivität, und zwar dies aus dem Bestreben heraus, über das Prinzip des Strebens und Sollens,

1) In diesem Punkte ist die Abweichung vom Buchstaben und Geiste der W.L. am auffallendsten. Auch Fichte sagt zwar, im Ich sei die Totalität der Realität vereinigt, aber Realität bedeutet ihm da lediglich die des Tuns und Handelns. So erklärt er in der 2. Einl. ausdrücklich: „alles Sein ist ihr [der W.L.] notwendig ein sinnliches... Die intellektuelle Anschauung, von welcher die W.L. redet, geht gar nicht auf ein Sein, sondern auf ein Handeln" (I, 472). Vgl. III, 28: „Das Ich ist, was es ist, im Handeln, das Objekt im Sein." Oder IV, 37: „Um aber den Begriff [der Freiheit] so aufzustellen, muß man freilich den Weg der W.L. gehen ... und von dem, was höher ist, denn alles Sein, von dem Anschauen und Denken (von dem Handeln der Intelligenz überhaupt) ausgehen." (Von mir gesperrt.)

der Unruhe und Bewegung, das die Fichtesche Dialektik kennzeichnet, hinauszugelangen und die Sphäre der Absolutheit von der des endlichen Ich so radikal wie möglich abzutrennen. Der Tiefsinn der Ichphilosophie aber fordert gerade den engsten Zusammenhang beider Sphären, — fordert in der Idee des absoluten Ich die Vereinigung beider. Wenn, um zur Absolutheit zu gelangen, mit der Endlichkeit des Ich auch seine Ichhaftigkeit aufgegeben werden muß, so ist das Gut, um das dies Opfer gebracht wird, zu teuer erkauft; der Gewinn ist dann nicht Vollendung des „unvollendeten Kritizismus", wie Schelling den Kantischen nennt (I, 176), sondern Vernichtung desselben.

Je mehr Schelling das absolute über das endliche Ich erhöht und beide voneinander s c h e i d e t , um so weniger muß es ihm gelingen, seinen spekulativen Zweck dadurch zu erreichen: in dem höchsten Prinzip die höchste E i n h e i t der Gegensätze, ihre absolute Identität, zu gewinnen. Wie bei der Darstellung der W.L. gezeigt werden konnte, daß in dem ersten Grundsatz in Wahrheit schon der zweite enthalten ist, daß somit ein undialektisches Glied der dialektischen Kette nirgends zulässig ist, so kann dasselbe von Schellings absolutem Ich nachgewiesen werden, und in noch stärkerem Maße, weil Schelling in ihm überhaupt kein Glied einer Kette, keinen ersten Grundsatz, sondern Anfang und Ende alles Denkens zugleich gefunden haben will, — weil für ihn im Grunde alle Erkenntnis, alle Wahrheit (und zwar nicht nur für einen postulierten Gott, sondern für „uns", sofern wir der intellektuellen Anschauung fähig, d. h. selber sozusagen „außer uns", selber der postulierte Gott sind) in der ersten Erkenntnis enthalten ist. Die durch die Entgegensetzung, die Antithesis, die Negation entstehende und notwendig werdende weitere Erkenntnis ist gleichsam unser sterblich Teil; durch sie verstricken wir uns in die Endlichkeit, durch sie wird das absolute Ich zum strebenden, für das die intellektuell angeschaute Identität nicht mehr eine seiende, sondern nur noch

eine geforderte ist (I, 199). Jetzt erst wird unser Denken „unser" Denken, wird Denken des unter dem Moralgesetze (auch des Denkens) stehenden empirischen Bewußtseins und Selbstbewußtseins. Zwei kritische Fragen drängen sich diesem Standpunkte gegenüber auf. Erstens: läßt sich von dem Absoluten, wenn es allem Denken entrückt wird, überhaupt noch irgend etwas mit Grund und Fug aussagen? Wird nicht jede Aussage, jede Bestimmung das Angeschaute vergewaltigen, vereinseitigen, zerreißen? Und zweitens: welchen Wert hat das Anschauen für das Denken, wenn beide prinzipiell geschiedene Erkenntnisarten sind und keine Brücke von einem zum anderen führt? Welchen Wert hat das Denken für das Anschauen, wenn dieses imstande ist, ohne Beihilfe des Denkens sich der ganzen Wahrheit zu bemächtigen, — wenn das Denken nur eine Entfernung, einen Abfall von der auf einmal erschauten Wahrheit bedeutet?

Auf beide Fragen läßt sich mit Schelling keine befriedigende Antwort erteilen; jede Aussage über das Absolute sollte nach ihm verboten sein. Jacobi, auf den sich Schelling mehrfach beruft, ist konsequenter, wenn er von demselben Standpunkte aus zur Verneinung jeder philosophischen Erkenntnis des Absoluten gelangt und beim „Glauben" stehen bleibt. Ferner: Anschauen und Denken entwerten sich gegenseitig. Bedürfen „wir" des Denkens, um zu erkennen, so leistet das Anschauen „uns" nicht, was es zu leisten vorgibt; — es ist für uns ein bloß aufgegebenes Anschauen, bloße Idee oder Fragment des Erkennens, also nicht das, was es bei Schelling sein soll. Andrerseits: leistet das Anschauen, was Schelling von ihm behauptet, so bedürfen „wir" des Denkens nicht; dann haben wir in ihm schon Anfang und Ende und brauchen durch keine Mitte hindurchzugehen. Aber, so fragt man sich sofort (und das ist der Kern der transzendentalen Frage): wie ist die Identität „unser" selbst, des Ich zu wahren, wenn es als anschauendes absolut und als denkendes endlich und beschränkt ist? So rollt sich das Pro-

blem von neuem auf, und die angebliche Lösung wird zunichte. Deutlich genug treibt Schelling in diesen Nihilismus hinein. Die Frage: wie sind synthetische Urteile apriori möglich? ist nach ihm „in ihrer höchsten Abstraktion vorgestellt, keine andere als diese ...: wie kommt das absolute Ich dazu, aus sich selbst herauszugehen?“ (I, 175) Und welche Antwort weiß die Schellingsche Philosophie darauf zu geben? diese: „Das absolute Ich geht niemals aus sich selbst heraus“ (I, 217), also keine. Das Prinzip erweist sich, gar kein Prinzip, gar kein Anfang, gar kein Grund und Ursprung des Denkens zu sein; wir kommen von ihm aus niemals weiter.

Schelling hat den tiefsten Sinn der Fichteschen Dialektik nicht verstanden. Bei ihm wird die Thesis, sofern er bestrebt ist, sie zur Thesis des Anschauens zu machen und die Dialektik, den Widerspruch von ihr fernzuhalten, in noch höherem Grade, als dies auch bei Fichte schon auf Grund desselben Bestrebens der Fall ist, zum Prinzip nicht des synthetischen, sondern des bloß analytischen, tautologischen Denkens; sie wird die leere, „reine“ Identität des: A ist A, die Freiheit ist die Freiheit, das Absolute ist das Absolute, das Ich ist das Ich, das Sein ist das Sein. So sagt er einmal beiläufig vom kategorischen Imperativ, er sei „ein synthetischer Satz, der zum analytischen werden soll. Er ist synthetisch, denn er fordert bloß absolute Identität, absolute Thesis; er ist aber zugleich thetisch (analytisch), denn er geht notwendig auf absolute (nicht bloß synthetische) Einheit“ (I, 327 Anm.). Hier verrät sich der Logiker Schelling, indem er thetisch und analytisch als gleichbedeutende Ausdrücke gebraucht! Damit soll nicht gesagt sein, daß Schelling nicht auf den Unterschied beider Begriffe an anderem Orte selbst reflektierte, — ja sogar in der entschiedensten und klarsten Sprache. Er tut es besonders dort, wo er den Kantianern gegenüber, die Kants transzendentale Apperzeption zu einer logisch-analytischen Einerleiheit verflachen, das Prinzip der

synthetischen Einheit verficht. Dann aber verrät er sich in anderer Richtung; denn nun kann er nicht umhin, die Thesis für eine ursprüngliche, apriorische Synthesis zu erklären, während er doch in ihr ein Ueber-synthetisches (weil Vor- oder Außerdialektisches) anschauen möchte. Beide Motive streiten miteinander: betont er den Gegensatz des absoluten Ich gegen das endliche, so rückt die Thesis ganz nahe an die analytische Identität [1]); betont er dagegen das Moment der synthetischen Einheit, so verliert er die übersynthetische aus dem Auge [2]).

Gerade dadurch aber, daß Schelling einerseits das Sein des absoluten Ich vor dem Sich-denken und andererseits das analytische Moment der Thesis vor dem synthetischen hervorkehrt, lenkt er den transzendentalen Idealismus in die Richtung, die er später bei Hegel einschlagen wird. Denn er bringt dadurch stärker als Fichte zum Bewußtsein, daß eben auch die Thesis nur ein Anfang, nur ein Glied in der Bewegung des Denkens sein kann: daß sie nicht so sehr Produkt oder Ausdruck einer sich genügenden Anschauung, als vielmehr Auftakt eines unvollständigen Denkens ist, das mit dem Sein beginnt und durch sich selbst fortgetrieben wird zu seinem Gegenteil, dem Nichts. Die dialektische Einheit

1) Z. B. I, 180 Anm., 233 Anm. („Hingegen ist im absoluten Ich gar keine Synthesis"), 308 („Denn im Gebiete des Absoluten selbst gelten keine anderen als bloß analytische Sätze"). In dieser absoluten Analysis (Identität) kehrt der Leibnizsche Gedanke der „unendlichen Analysis" wieder. Wahrscheinlich liegt hier eine Beeinflussung durch Maimon vor; vgl. dessen Schrift: Ueber die Progressen usw. 46 f. und oben S. 329 ff.

2) So besonders im Anhang zu den „Abhandlungen" (I, 444 ff.), wo er die Thesis als ursprüngliche Konstruktion des Ich von sich selbst darstellt. Schon im Worte (Kon-struktion) liegt hier das Syn-thetische; auch sagt er geradezu: „Hier haben wir nun die analytische Einheit des Selbstbewußtseins (Ich = Ich) aus der synthetischen abgeleitet, die ihr vorangeht, und in der Tat nichts anderes bedeutet, als daß das Ich ursprünglich die Konstruktion von sich selbst ist" (I, 448 f.).

dieses Gegensatzes (der die abstrakteste Form des Fichteschen Gegensatzpaares: Ich und Nicht-Ich, darstellt) kann nicht das Sein selbst sein; aber das Sein, sofern es diese Einheit sein s o l l (und es s o l l absolute Einheit der Gegensätze sein), wird durch sich selbst fortgetrieben zum Nichts. Damit ist die in Hegels Logik gebotene Lösung des Problems erreicht. Schelling arbeitet ihr vor, indem er die Gegensätze in diese abstrakte Form hineinbringt: das schlechthin entgegengesetzte Nicht-Ich „ist eben deswegen, weil es dem Ich s c h l e c h t h i n entgegengesetzt ist, nur als bloße N e g a t i o n, als absolutes Nichts gesetzt . . ." (I, 188). Ja er spricht sogar schon die Erkenntnis aus, daß die Thesis selbst zur Antithesis weitertreibt, daß von der einen zur anderen ein Progressus stattfindet: „D a ß das Ich sich ein Nicht-Ich entgegensetzt, dafür läßt sich sowenig weiter ein Grund angeben, als davon, daß es sich selbst schlechthin setzt, j a e i n s s c h l i e ß t u n m i t t e l b a r d a s a n d e r e e i n" (I, 187 Anm.). Was dieser (von mir unterstrichene) Satz bedeutet — daß in ihm eben das dialektische Uebergehen gedacht wird — dies weiß Schelling freilich nicht. Er weiß nur, daß der Uebergang oder Fortschritt kein analytischer sein kann und dennoch ein Fortschritt sein muß. „Der zweite Grundsatz soll aber nicht aus dem ersten a n a l y t i s c h hergeleitet werden, denn aus dem absoluten Ich kann kein Nicht-Ich hervorgehen, vielmehr findet ein P r o g r e s s u s von Thesis zu Antithesis, und von da zu Synthesis statt" (ebda.). Auch in anderer Hinsicht enthält die Schrift Vom Ich Winke, die Hegel später in seiner Logik verwertet hat: so scheidet Schelling sehr fein Sein und Dasein, und leitet das Dasein aus der Synthesis von Sein und Nichts her; ferner sucht er Licht in die Modalitätskategorien hineinzutragen, indem er das Dasein wiederum zur Thesis eines neuen dialektischen Dreischlags macht, wodurch es zur Möglichkeit wird, die in der Antithesis als Wirklichkeit, in der Synthesis beider als Notwendigkeit auftritt (I, 222 ff.).

II. Wissenschaftslehre und Naturphilosophie.

a) Naturphilosophie und Ichphilosophie.

Das Denken mußte schon alt geworden sein und war schon alt geworden, als es in Kant die Wendung von der Welt- zur Ichphilosophie vollzog. Das Universum mußte erst nach allen Dimensionen hin, in allen seinen Sphären, den realen wie den idealen, den physischen wie den psychischen, den natürlichen wie den sittlichen und religiösen durchforscht und zum Gegenstande der Spekulation gemacht, — es mußte in metaphysischen Systemen abgebildet worden sein, ehe die Entdeckung, daß seine Wurzel im Ich liege, daß aller Quell der Erkenntnis dem Ich entströme, fruchtbar werden und eine Revolution im Reiche des philosophischen Gedankens bewirken konnte. Es kann nicht in Erstaunen setzen, daß nach der ersten großen Erschütterung, in die der Geist durch diese Entdeckung versetzt worden war, die alten Motive des Denkens, die (mit ihr verglichen) ursprünglicheren, naiveren, sich wieder hervorwagten und ihre älteren Ansprüche anmeldeten, und dies um so stürmischer, als sich in Fichtes W.L. das Prinzip der Ichphilosophie gleichsam ausgerast und bis zur höchsten gefährlichsten Selbstübergipfelung hinaufgesteigert hatte.

Es ist hier nicht von Bestrebungen die Rede, die von den Vertretern des Alten selbst ausgingen und trotz der eingetretenen Erschütterung an ihm festhielten. Sie gehören nicht in die Entwicklung des deutschen Idealismus hinein, wie sie auch in der Zeit selbst nicht Epoche machten. Sollte das gute Recht des Umgestürzten und durch Kant „Zermalmten“ von neuem behauptet und durch solche Erneuerung die Bewegung gefördert und fortgeführt werden, so mußte der Samen des vorherigen Wissens in den umgepflügten Boden hineingestreut werden und aus ihm als eine junge Kultur herauswachsen. Oder noch eigentlicher:

es mußte ein Kopf, der sich das transzendentale Prinzip zu eigen gemacht hatte, aus ihm heraus die ursprünglicheren Antriebe des Philosophierens zu befriedigen suchen; es mußte ein Denker kommen, der gewissermaßen die Jugendlichkeit aller Forderungen, mit denen der Geist vor die Welt hintritt, in sich mit der verstehenden Kenntnis des durch die kritische Selbstreflexion ans Licht gehobenen transzendentalen Gedankens vereinigte. Dieser jugendliche Kopf mit dem hellen Auge für die späte Errungenschaft des wissenschaftlichen Erkennens war Schelling. Man kann die Absicht, die er in seiner Naturphilosophie verfolgt, die in ihr freilich nur den ersten Schritt zu ihrer Verwirklichung tut, nicht kürzer und bündiger aussprechen, als wenn man sie für den Versuch erklärt, innerhalb der Ichphilosophie die Weltphilosophie wieder neu aufzubauen. Das Ende der damit begonnenen Weiterentwicklung wird erst in Hegel erreicht. Da die tiefsten Einsichten ontologischer Metaphysik von den Griechen gefunden und von ihren Nachfolgern bis zu Kant nie übertroffen worden sind, so kann das Ziel der durch Schelling eingeleiteten Reaktion kein niedrigeres sein als das einer Verschmelzung des Kantischen Geistes mit dem der Platonisch-Aristotelischen Philosophie; diese Krone ist es, nach der Hegel mit vollem Bewußtsein greift. Schellings Naturphilosophie aber ist die erste Station, die auf dem Wege nach jenem Ziele erreicht wird. Es entspricht der Jugendlichkeit des Denkens, das Greif- und Sichtbare seiner Herrschaft unterwerfen, durch ein geistiges Greifen und Sehen sich untertan machen zu wollen: wie die griechische Philosophie mit der Erforschung der Natur begann und Naturgegenstände für das wahre Sein, für das Absolute erklärte, so beginnt auch die Wiedereroberung der griechischen Philosophie durch den deutschen, transzendental-idealistischen Geist mit naturphilosophischer Spekulation.

Durch Kant schien das Band zwischen Naturwissen-

schaft und Philosophie zerschnitten zu sein; zwar ging die transzendentale Logik darauf aus, die mathematische Naturwissenschaft kritisch zu begründen und zu begrenzen; zwar fügte die Kritik der teleologischen Urteilskraft eine transzendentale Erkenntnis der biologischen Denkprinzipien hinzu; — aber die Naturerscheinungen selbst in ihrer Bestimmtheit und Konkretheit blieben außerhalb des durch Kant der Philosophie gegebenen Rahmens, — sie blieben der Empirie und ihrer mathematischen Rationalisierung überlassen. Nur einen einzigen Versuch machte Kant, von den Kategorien der Logik aus zur Naturerkenntnis vorzudringen, indem er in seinen „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" eine Theorie der Materie und ihrer ursprünglichen Kräfte vortrug. Dieser Versuch (der sich übrigens nur bis zur Mechanik erstreckt) zeigte zwar einen Weg, auf dem eine neue Verbindung von Spekulation und Empirie herzustellen sei, aber er schien zugleich das Ende dieses Weges zu sein; obendrein konnte die Art und Weise der vollzogenen Verbindung nicht befriedigen, da das Empirische von außen aufgenommen und die kategorialen Schemata auf dasselbe nur äußerlich angewandt worden waren.

Die Voraussetzung für die Möglichkeit einer innigeren Durchdringung von Spekulation und Empirie war erst geschaffen, nachdem die Ueberzeugung sich Bahn gebrochen hatte, daß Kants Trennung von Form und Stoff, von Einheit des Verstandes und Mannigfaltigkeit des Gegebenen, vor der letzten Forderung des Denkens unhaltbar wird; daß sie mit dem Prinzip der Synthesis nicht vereinbar ist, oder daß sie, genauer gesagt, den dialektischen Widerspruch in sich birgt, den Fichte zuerst als das bewegende Prinzip des transzendentalen Idealismus erkannte. Am schärfsten findet sich diese Erkenntnis ausgedrückt in der 1. Einleitung in die W.L., wenn Fichte sagt: „Das apriori und das aposteriori ist für einen vollständigen Idealismus gar nicht zweierlei,

sondern ganz einerlei; es wird nur von zwei Seiten betrachtet, und ist lediglich durch die Art unterschieden, wie man dazu kommt .... Stimmen die Resultate einer Philosophie mit der Erfahrung nicht überein, so ist diese Philosophie sicher falsch: denn sie hat ihrem Versprechen, die gesamte Erfahrung abzuleiten und aus dem notwendigen Handeln der Intelligenz zu erklären, nicht Genüge geleistet" (I, 447). Dies „Versprechen" will Schelling einlösen, freilich in einem anderen Sinne, als es Fichte gemeint hat. Fichte denkt hier wie anderwärts, wenn er von Erfahrung spricht, an das natürliche, naive Bewußtsein, nicht an die wissenschaftliche Erfahrung [1]), an die Naturwissenschaft, die seinem Geiste überhaupt sehr fern lag, — ferner wohl als irgend ein anderes Gebiet der Kultur, auch als das der Kunst. Schelling richtet sein philosophisches Augenmerk auf diese beiden Kultursphären, und schon dieses Interesse weist auf eine andere „Einstellung" den letzten, metaphysischen Problemen gegenüber hin. Die kontemplativen Werte treten bei ihm gegenüber denen der Aktivität (in der Sprache des Rickertschen Systems zu reden) in den Vordergrund und verdrängen allmählich die letzteren aus der beherrschenden Stellung, die sie bei Fichte innehaben: eine andere Gesinnung, ein anderes Lebensgefühl verschafft sich philosophischen Ausdruck. Wie dieser Vorgang rein problemgeschichtlich sich auswirkt, wie innerhalb der Denkbewegung dieser neue Geist sich gestaltet, — dies darzustellen, ist die hier allein zu lösende Aufgabe.

Schon in den ersten Schriften Schellings konnte die Tendenz aufgewiesen werden, das Sein vor dem Tun, das

1) Z. B. I, 253: „... so ist denn die W.L. apriori möglich, ob sie gleich auf Objekte gehen soll. Das Objekt ist nicht apriori, sondern es wird ihr erst in der Erfahrung gegeben; die objektive Gültigkeit liefert jedem sein eigenes Bewußtsein des Objekts ..." Ueber das Verhältnis von Philosophie, Erfahrung und Wissenschaft siehe die Aeußerung Fichtes: II, 456; vgl. auch I, 65 Anm.

Anschauen vor dem Denken zu bevorzugen; sie erstreckt sich darüber hinaus sogar dahin, das Naturgesetz dem Moralgesetz überzuordnen. Schelling folgt dabei dem von Kant zuerst ausgesprochenen Gedanken, daß der absolut sittliche Wille (der nicht mehr mit den Neigungen zu kämpfen hat, für den daher das Sittengesetz kein Imperativ, kein Sollen mehr bedeutet) seiner „Natur" entsprechend so handelt, wie er handeln soll; daß seine Freiheit sich daher in keinem Gegensatze mehr zu seiner Notwendigkeit befindet, sondern daß er mit Notwendigkeit frei handelt, die Freiheit in ihm wie eine Naturursache wirkt; oder vielmehr, daß unser Verstand ihn als so handelnd und so wirkend vorstellen muß, wenn er ihn überhaupt vorstellt, — daß diesem Vorstellen jedoch ein theoretischer Wert nicht beigemessen werden kann, weil die Idee des absoluten Willens keine theoretische, sondern eine praktische ist, und ihren Sinn daher in der Regulative hat, die sie unserem sittlichen Streben gibt, sowie in dem auf dieses Streben sich gründenden praktischen Fürwahrhalten, dem Glauben an das Dasein eines solchen, theoretisch adäquat nicht mehr vorstellbaren, für uns unbegreiflichen heiligen Willens.

Man erinnert sich, daß bei Kant dabei als Maßstab des theoretischen Vorstellens und Begreifens das Verstandeserkennen des „Gegenstandes" vorschwebte, — jenes durch die Kritik in seine Bestandteile (den apriorischen, formalen, kategorialen und den aposteriorischen, materialen, sinnlichen Faktor) zerlegte, empirische Erkennen der Natur. Nun war durch die Fichtesche W.L. deutlich geworden, daß dieser Maßstab an das Erkennen des Absoluten gar nicht angelegt werden darf. Schelling selbst hatte in der glühenden Sprache der Begeisterung den Irrtum gegeißelt, der das Absolute wieder zum „Gegenstande" mache und nur hinzufüge: dieser Gegenstand ist aber für uns nicht mehr erkennbar, er ist allein ein Gegen-

stand des aus praktischer Vernunft sich herleitenden Glaubens. Es war deutlich geworden, daß unsere Vernunft beschränkt ist, — nicht insofern sie diesen Gegenstand, statt ihn zu erkennen, bloß als Glaubensgegenstand fürwahrhalten kann, sondern — insofern sie ihn als einen Gegenstand, d. h. so eingeschränkt erkennen will, wie der Verstand seine Gegenstände erkennt. Mit der Einsicht in die Beschränkung aber muß diese selbst verschwinden; denn sie wird dadurch aus einer unserer Vernunft gezogenen, unübersteiglichen Grenzmauer vielmehr zur Beschränktheit einer in selbstangelegten Banden befangenen Metaphysik. Die befreite Vernunft weiß, daß es sinnwidrig ist, zu fordern, der absolute „Gegenstand" solle wie der in die Schranken des Verstandes eingeschlossene, durch sie beschränkte, — wie der sinnliche Gegenstand, dessen Materie dem Subjekte „gegeben" werden muß, erkennbar sein; denn das hieße: zuerst das Unbeschränkte zum Beschränkten machen und sich hernach wundern, daß es nicht mehr das Unbeschränkte ist, — und weiterhin die dem Unbeschränkten selbst auferlegte Beschränktheit dem Verstande aufbürden und ihn anklagen, daß seine Schranke ihn verhindere, das Unbeschränkte als Unbeschränktes zu begreifen. Sie verhindert ihn allerdings daran, — aber wer heißt ihn, das Unbeschränkte begreifen wollen? Wird er durch sich selbst dazu getrieben? Ist ein schrankenloser Trieb, ein Trieb über jede Schranke hinaus, in ihm, sofern er Verstand ist? Nein! Sondern Verstand ist das schrankenlos strebende Ich nur, sofern es beschränkt ist. Aber das Ich als Ich ist nur beschränkt, sofern es sich als beschränkt setzt, und es setzt sich nur als beschränkt, insofern es sich als auch unbeschränkt setzt, — sobald es zum Wissen von sich selbst als dem ins Schrankenlose getriebenen Ich erwacht [1]). Zu diesem Wissen

1) „Ihr klagt die Vernunft an, daß sie von Dingen an sich, von Objekten einer übersinnlichen Welt nichts wisse. Habt ihr nie — nie auch nur dunkel — geahnet, daß nicht die Schwäche eurer

hat die W.L. das Ich erweckt. Gegenüber dem beschränkten, empirischen Verstandes-erkennen ist das transzendentale Erkennen des Ich als eines ins Unbeschränkte strebenden (als praktischer Vernunft) selbst ein unbeschränktes — oder wenigstens, nach der W.L., ein selbst ins Unbeschränkte und also unbeschränkt strebendes.

Die W.L. hat aber ferner gelehrt: das Ich könnte gar nicht unbeschränkt streben und in der Reflexion sich seiner als eines unbeschränkt strebenden bewußt werden, wenn es nicht ursprünglich unbeschränkt wäre. Strebend zwar wird es durch die Schranke, — aber unbeschränkt strebend kann es nicht werden, sofern es beschränkt ist, sondern nur sofern in ihm etwas Unbeschränktes ist, das eben durch die Beschränkung zu einem unbeschränkten Streben wird. Das Ich ist ursprünglich unbeschränkt. Was heißt das? Und welchen „theoretischen" Wert hat diese Erkenntnis? Es heißt zunächst, daß sich das Ich selbst als unbeschränkt setzt. Denn das Ich hat kein Sein wie die ichlosen, dem Ich nur erscheinenden, oder für das Ich, in seinem Bewußtsein seienden Dinge, sondern es hat ein Sein nur für sich: dieses Fürsichsein ist sein Sein. Dieses Sein aber ist ein Sicherzeugen; nur dadurch ist das Ich, daß es sich tätig als Ich hervorbringt. Dieses „Sein" ist das unbeschränkte; diese ursprünglich unbeschränkte (absolute) Tätigkeit wird durch die Schranke zum unbeschränkten Streben. — Welchen theoretischen Wert hat

---

Vernunft, sondern die absolute Freiheit in euch die intellektuale Welt für jede objektive Macht unzugänglich macht, daß nicht die Eingeschränktheit eures Wissens, sondern eure uneingeschränkte Freiheit die Objekte des Erkennens in die Schranken bloßer Erscheinungen gewiesen hat?" (Schelling I, 340). Vgl. schon Maimon: „Dieser Trieb nach Totalität in unserer Erkenntnis ist in dem Triebe nach der höchsten Vollkommenheit gegründet. Die Vorstellung dieser Totalität als Objekt aber ist eben diesem Triebe zuwider — und beruht auf unserer Einschränkung" (Neue Logik, 423 f.).

nach Fichte diese Erkenntnis? Zuvörderst nicht den Wert einer theoretischen „Erfahrung"; die absolute Tätigkeit, das ursprünglich unbeschränkte Ich ist kein theoretischer Gegenstand, denn dieser hat vielmehr jenes Ich zu seiner Bedingung: folglich wäre es vernunftlos, zu fordern, das Ich solle in der „Erfahrung" aufgezeigt werden. Daher darf auch nicht dem Mangel an einem gegebenen „Stoffe", an einer „Anschauung" die Schuld daran beigemessen werden, falls etwa jene Erkenntnis theoretisch nicht als vollwertig zugelassen würde: kein Stoff, — und wäre er der subtilste und intelligibelste — vermöchte der Idee des absoluten Ich (denn um sie handelt es sich bei dem ursprünglich Unbeschränkten) Realität, und der Erkenntnis dieser Idee „theoretische" Objektivität zu verleihen; keine Anschauung könnte die Vernunft je instand setzen, jene Idee zu „erfüllen". Mangelt ihr etwas an theoretischer Vollkommenheit, so ist sie doch nicht leer, bloß formal, wie die Kategorien oder Schemata des Verstandes: denn Kategorien und Schemata sind so gedacht, daß ihnen im Gegenstande etwas anderes korrespondiert; auch sie sind nicht absolut leer (denn sonst dächten wir nichts in ihnen), auch sie sind stofflich, anschaulich, aber sie sind als Glieder einer Relation aufgefaßt relativ leer und werden durch ihre Gegenglieder (und zwar gemäß ihrer durch die Vernunft selbst aufgestellten Bestimmung oder ihrer „Funktion") erst zur Einheit der Relation synthetisch ergänzt. Nicht so die Idee des absoluten Ich: sie soll nicht durch ein Gegenglied ergänzbar, sie soll ihrer Bestimmung nach nicht leer, nicht bloß als Kategorie oder Schema gedacht werden, sondern als in sich beschlossen oder sich in sich beschließend, sich selbst verwirklichend.

Wenn dieser Idee theoretische Realität abgesprochen wird, so kann der Grund dafür nur darin liegen, daß sie etwas Sich-Widersprechendes zu denken verlangt, — wie immer dieser Widerspruch auch formuliert werden

mag. Nicht die dem Verstande gesetzte Schranke hindert ihn, das Absolute einwandsfrei (unbeschränkt, absolut) zu erkennen; denn diese Schranke ist nicht die, auf welche das seine Unbeschränktheit denkende Ich stößt; vielmehr macht die Schranke, die dem sich zu denken strebenden Ich gesetzt ist, die Schranke des Strebens also oder das Streben des Ich schlechthin (im Gegensatze zu seiner unbeschränkten Tätigkeit) die Vollendung dieses Denkens, die eine Befriedigung und damit eine sich selbst widersprechende Vernichtung des Strebens durch sich selbst in sich schlösse, unmöglich. Das sich denkende Ich gerät unentrinnbar in die Dialektik: die absolute Tätigkeit ist undenkbar; denn sie ist nur denkbar im Gegensatze gegen die beschränkte, strebende, — aber die beschränkte, strebende soll die unbeschränkte, absolute Tätigkeit, sie soll mit ihr identisch sein: diese Identität aber ist im Denken nicht zu verwirklichen. Ueber dieses Sollen, über die in ihm dem Denken entgegentretende Schranke vermag es nicht hinüberzusteigen. Durch sie wird die Erkenntnis des absoluten Ich zur Idee, welcher die Verwirklichung in der Erkenntnis des beschränkten Ich und seiner Welt gegenübersteht; durch sie trennt sich für das Erkennen erst Idee und Realität, entsteht jede andere Duplizität, — und umgekehrt wird die Duplizität damit zum Kenn- und Wahrzeichen der Schranke, der Endlichkeit [1]).

Daraus wird ersichtlich, wie falsch es nach Fichte ist, mit Kant davon zu sprechen, die Idee des absoluten Ich könnte oder sollte durch eine übersinnliche Anschauung in eine theoretisch vollständige und befriedigende verwandelt

1) „Was nun dieses Eine sei, und was seine Bestimmung sei, verstehen wir nicht . . . Um nun doch etwas zu verstehen, bleibt uns nichts übrig, als von einem der beiden Teile, in welche wir zufolge unserer Schranken uns selbst notwendig zertrennen, anzufangen“ (Fichte IV, 44 f. Von mir gesperrt).

werden: nicht durch eine solche Anschauung, sondern durch eine Synthesis ihrer selbst (der Idee) und aller anderen Erkenntnis! Aber es wird ferner auch ersichtlich, daß alle andere Erkenntnis, mag sie nun als philosophische das endliche Ich (den Verstand, die Kategorien, die Anschauungsformen, die praktische Vernunft und deren Gesetze und Ideen), oder mag sie als mathematische und empirische Zahlen, Raumgebilde, Bewegungen der Materie, physikalische Erscheinungen usw. zum Gegenstande haben, in demselben Sinne mangelhaft, unvollständig und also (theoretisch!) unzulänglich ist. Denn entweder berücksichtigt sie ihr Getrenntsein von der absoluten Idee, — dann ist sie ebenso dialektisch wie diese; dieses Los trifft bei Fichte jeden Satz der W.L. ebenso wie den ersten Grundsatz. Oder sie berücksichtigt dieses Getrenntsein nicht, sondern begnügt sich damit, das „Gegebene" synthetisch mit dem Ich zu vereinigen, — dann geht sie entweder, wie die Mathematik, von unbewiesenen Axiomen aus, oder sie verfährt bloß empirisch, oder sie vereinigt beide Methoden und wird mathematische Naturwissenschaft. Immer fehlt ihr dann die Beziehung zur absoluten Idee, und es wäre viel statthafter, h i e r von einem Mangel an Anschauung, einer bloßen Formalität und Leere zu sprechen: weil nämlich diese Erkenntnisgattung der Anschauung des Unbeschränkten, des Ich entbehrt, und weil die von dieser Anschauung abgetrennte mathematische und empirische eine fragmentarische, beschränkte, partielle, eine abgezogene oder abstrakte, eine formale, relativ leere ist. Aber weiter fällt nicht nur der erst gegen die Erkenntnis der absoluten Idee erhobene Vorwurf der Formalität und Leere so auf das für theoretisch vollständig, für denkreal gehaltene Wissen der Mathematik und der Empirie zurück, sondern auch der andere „Makel": dialektisch zu sein, haftet letzterdings diesem Wissen genau so an, wie dem der philosophischen Reflexion. Denn nur die freiwillige Beschränkung auf die „gegenständliche" Welt befreit es von den Schlingen des

Dialektischen: ist „unser" Denken dialektisch, so ist es auch das Denken der Naturwissenschaft. Das kann nur solange verborgen bleiben, als die Reflexion sich nicht darauf richtet, als das Denken sich freiwillig darauf beschränkt, bloßes Denken der „gegebenen" Objekte zu sein.

Diese Beschränkung aber ist — weit davon entfernt, theoretisch vorbildlich zu sein, vielmehr — ein weit größerer „Makel", denn sie ist eben eine freiwillige oder vielmehr eine willkürliche; sie mag aus technischen oder methodischen Gründen zunächst geboten sein, nicht aber wird sie durch das Wesen der Theorie selbst, durch die der Wissenschaft als Wissenschaft innewohnende Gesetzlichkeit vorgeschrieben oder auch nur erlaubt [1]). Vielmehr entspricht es den höchsten Forderungen der Vernunft, diese Beschränkung abzuschütteln und alle empirische Erkenntnis auf die Stufe der philosophischen emporzuheben. Es ist also gerade umgekehrt, als es zuerst schien: nicht die Erkenntnis des unbeschränkten Ich ist theoretisch unzulänglich, weil ihr eine der sinnlichen entsprechenden Anschauung, ein „Material" fehlt, sondern die Empirie ist theoretisch unzulänglich, solange ihr die intellektuelle Anschauung des Ich nicht zugrunde gelegt, — solange sie nicht an die obersten Prinzipien alles Wissens überhaupt angeknüpft wird [2]). Der Maßstab theoretischer Voll-

1) So sagt Schelling: „Der Naturlehre, innerhalb ihrer bestimmten Grenze, kann dies [nämlich der Widerstreit in den Prinzipien] sehr gleichgültig sein. Sie geht ihren gebahnten Weg fort, auch wenn sie über die Prinzipien nicht im Reinen ist. Desto wichtiger ist jene Entdeckung [des Widerstreits] für die Philosophie, vor deren Gerichtshof zuletzt alle jene Streitigkeiten entschieden werden müssen, mit denen sich andere Wissenschaften, im sicheren Vertrauen auf die Anschaulichkeit ihrer Begriffe oder auf den Probierstein der Erfahrung, den sie jeden Augenblick zur Hand haben, nicht bemengen mögen" (II, 193 f.).

2) Es kann heutzutage gar nicht laut genug gesagt werden, daß alles Pochen auf Exaktheit und Objektivität seitens der Naturwissenschaft verstummen muß vor dem Anspruche, den die Vernunft aus sich selbst erhebt, ihre Erkenntnisse absolut begründet

kommenheit ist nicht der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaft zu entnehmen, sondern dem transzendentalen Denken, das bis zur Grenze alles Wissens emporsteigt, und das daher allein befähigt und berufen ist, über die Erkenntnis zu richten. Erst wenn auch im Gebiete der Empirie die intellektuelle Anschauung des Ich zum Prinzip des Begreifens gemacht und alles empirische Wissen aus ihm heraus verstanden wird, läßt sich ein philosophisches Urteil darüber abgeben, bis zu welchem Grade theoretischer Vollkommenheit dieses Wissen gesteigert werden kann, und wo seine wahre Grenze liegt. Wenn Kant der Metaphysik, die auf den Gegenstand, auf die Welt der Gegenstände sich richtet, die Transzendentalphilosophie entgegengesetzt und dadurch ein neues Reich der Erkenntnis erschlossen hat, so ist jetzt auch die nicht-metaphysische Erkenntnis jener Welt in dieses neue Reich aufzunehmen: dann erst ist die objektivierende Metaphysik völlig überwunden. Das sind die Gedankengänge, die Schelling zur Begründung der Naturphilosophie hintreiben.

Kant blieb noch so gebannt durch das Ideal der vorkantischen Systeme, daß er, der ihre philosophische Unmöglichkeit durchschaut und kritisch erwiesen hatte, doch einerseits daran festhielt, daß eine metaphysische Erkenntnis, wenn sie möglich wäre, nur in der Verwirklichung jenes Ideals (einer Erkenntnis von Dingen an sich) bestehen könnte; und daß er andererseits die mathematische Naturwissenschaft für die einzig mögliche und legitime theoretische

---

wissen zu wollen. Sie verlangt Einsicht in die obersten Gründe und den systematischen Zusammenhang alles Wissens überhaupt. Solange diese unerläßliche höchste Forderung nicht erfüllt ist, kann die Vernunft zu keiner Ruhe kommen: solange aber wird auch die Naturphilosophie, die — ob mit oder ohne Erfolg — die durch die Vernunft selbst gestellte Aufgabe in Angriff nimmt, ihr Recht geltend machen dürfen und müssen.

Erkenntnis der Objekte (da eine metaphysische unmöglich ist) erklärte. Sobald dieser Bann gebrochen ist (und die W.L. bricht ihn), verschwindet nicht nur das Idol einer Ding an sich-Metaphysik völlig, sondern es eröffnet sich auch ein neuer Weg für die Philosophie, ihrerseits wieder in das Gebiet der Objekte einzudringen. Fichte hat diesen Weg frei gemacht, Schelling betritt ihn. War die K. d. r. V. nur polemisch gegen die Metaphysik der Objekte, so wird es die Naturphilosophie auch gegen die Physik, sofern sie den Anspruch erhebt, die allein berechtigte und theoretisch befriedigende Erkenntnis der Natur zu sein: gegen die Metaphysik in der Physik. Beging der Kritik zufolge die Metaphysik den Irrtum, das Subjekt in die Welt der Objekte hineinzustellen, so begeht die Physik den Irrtum, die Objekte losgetrennt vom Subjekte zu erkennen: als wären sie Dinge an sich. In aller Physik erhält sich die objektivierende Metaphysik, der transzendente Realismus. Will die Physik zu einer abschließenden, theoretisch letztgültigen Erkenntnis der Objekte gelangen, so muß sie ebenso wie die vormalige Metaphysik in eine transzendentale Wissenschaft umgedacht, — sie muß von der in ihr unangetastet gebliebenen Metaphysik gereinigt werden. Denn wie das apriori und das aposteriori nach Fichte nur zwei Seiten eines und desselben Einen sind, so können auch Physik und Metaphysik, d. h. Natur- und Ich-Philosophie, nur zwei Zweige eines und desselben Stammes sein.

b) Praktisch- und theoretisch-spekulativer Idealismus.

Soweit lassen sich die zur Naturphilosophie führenden Motive transzendental rechtfertigen. Inwiefern bedeutet Schellings Naturphilosophie trotzdem einen Abfall vom Geiste der Transzendentalphilosophie, — inwiefern bleibt der Vorwurf zu Recht bestehen, daß Schelling mit ihr in die Bahnen vorkantischen Denkens zurückgleitet? Diese Frage läßt sich nur durch ein tieferes Eindringen in das von

Schelling aufgeworfene Problem einer Beantwortung zuführen. Dies aber sei gleich vorausgeschickt: nicht das Problem selbst und die Notwendigkeit seiner Lösung hat für sich schon jenen Rückschritt zur Folge. Hat doch Hegel, der die ganze Tiefe des transzendentalen Gedankens wieder erreicht und die Fichtesche Dialektik in ihrem vollen Umfange aufnimmt, die Naturphilosophie Schellings in sein System hineinarbeiten und zu einem unausscheidbaren Bestandteile desselben machen können! Wenn Schelling sich von der Tendenz, die der auf die Objektwelt sich richtenden Erkenntnis innewohnt, hat fortreißen lassen, auch in das transzendentale Denken den Objektivismus hineinzutragen, ohne ihn der Ichphilosophie gehörig ein- und unterzuordnen, so trägt daran nicht die Tendenz selbst, sondern die von ihr ausgehende Verlockung, ihr auch über die Ichphilosophie hinaus Spielraum zu geben, allein die Schuld. Schelling hat dieser Verlockung nicht widerstehen können. Die Gründe dafür liegen tief und können nur allmählich ans Licht gebracht werden.

Die Vollendung des kritischen Systems, wie sie in Fichtes W.L. vollzogen wird, beruht auf dem Primat der praktischen Vernunft, der bei Fichte zu einem spekulativen Primat der Ethik wird. Nur durch die Ueberordnung der ethischen Selbsterkenntnis über die theoretisch-logische glaubt Fichte die Einheit, das System der Transzendentalphilosophie herstellen zu können. Die Vernunft ist in ihrer Wurzel praktisch; sie ist strebende und zwar unbeschränkt strebende Vernunft, und nur insofern sie praktisch strebend ist, läßt sich ihre ursprüngliche Entzweitheit, ihre Duplizität in ein Ich-Subjekt und ein Ich-Objekt (so lauten die Ausdrücke der Sittenlehre von 1798) begreifen [1]). Daraus aber folgt erst die Möglichkeit der im engeren Sinne theoretischen

1) Die folgenden Ausführungen lehnen sich ebenfalls an die in der Sittenlehre von Fichte vorgetragene Darstellung der Prinzipien der W.L. an.

Vernunft: des theoretischen Ich, das einen Gegenstand außer sich empfindet, anschaut und denkt. Wenn Fichte über das strebende Ich in der Setzung des absoluten hinausgeht, so geschieht dieser Schritt lediglich, um das Streben als ein unbeschränktes, absolutes begreifen zu können: es geschieht um der Ethik willen. Diese Setzung ist eine ethisch geforderte, eine postulierte; ihr Erkenntniswert ist daher im spekulativen Sinne ein theoretischer nur, insofern der theoretische Wert des ganzen Systems letzthin ein ethisch-theoretischer, insofern das ganze System ein spekulativ-ethisches ist.

Fichte hat allerdings diese Einsicht niemals zu völliger Klarheit erhoben. Die Ethik der „Sittenlehre" ist ein Teil seines Systems. Das praktische Ich (im Sinne der Ethik) läßt er aus dem absoluten durch Entgegensetzung hervorgehen: so kann der Anschein entstehen (und entsteht für Fichte selbst), als ob das absolute Ich über das praktische hinausgehoben und gegen den Gegensatz von theoretischem (d. h. gegenstandserkennendem) und praktischem (d. h. wollendem) noch indifferent wäre. Freilich lassen sich genug Beweise dafür finden, daß Fichte das wollende Ich vor dem gegenstandserkennenden auszeichnet, daß er das wollende und nicht das gegenstandserkennende Ich bis zum absoluten steigert. Das absolute Ich ist das absolut wollende; es ist erkennend nur, insofern es s i c h erkennt (sich anschaut und denkt); ein absolutes gegenstandserkennendes Ich ist eine Absurdität, denn für das absolute Erkennen ist der Gegenstand mit dem Ich identisch, — das absolute Ich ist sich selber sein einziger Gegenstand. Sofern das absolute Ich als indifferent gegen den Gegensatz von theoretischem und praktischem zu denken ist, betrifft diese Indifferenz nur den Gegensatz von wollendem und sich als wollendes wissendem Ich: also denjenigen Gegensatz, der im praktischen Ich selbst besteht, da ja auch das endlich wollende Bewußtsein niemals ein nur wollendes, sondern immer zugleich ein sich

wissendes, ein Bewußtsein von sich als wollendem ist. Die im absoluten Ich postulierte ursprüngliche Einheit und Unzertrenntheit ist also keineswegs diejenige von praktischem und theoretischem (gegenstandserkennendem) Ich, so als ob beide sozusagen den gleichen Anteil am absoluten Ich hätten, als ob dessen Absolutheit in dem Verschwinden dieses Gegensatzes bestünde; — vielmehr ist es allein das praktische Ich, das (sowohl als endliches, wie als absolutes) Wollen und Wissen (nämlich Sichwissen) in sich vereinigt; endliches und absolutes praktisches Ich aber unterscheiden sich lediglich dadurch, daß für das endliche diese Einigkeit zugleich eine Zweiheit, für das absolute aber eine ungeteilte Einheit ist. Dem entspricht es auch, daß Fichte das absolute Ich als reines Tun, absolute Tätigkeit definiert, wodurch das Moment des Praktischen ausgezeichnet und aus der im absoluten Ich der Forderung nach zu denkenden Einheit mit dem theoretischen des Sichwissens herausgehoben wird. (Auch das Sichsetzen bezeichnet vorzugsweise die Tätigkeit der Erzeugung, und erst im Gefolge davon das Selbstanschauen des Ich.)

Die absolute Tätigkeit ist die des Wollens, das niemals in ein Wissen auflöslich ist: ebendeshalb ist sie „undenkbar"; sie kann zwar gewußt werden und wird gewußt im Bewußtsein des Wollens, aber da nur in ihrer Einschränkung; denn Bewußtsein des Wollens ist immer endlich, ist Bewußtsein beschränkten, endlichen Wollens. Dies Bewußtsein ist (als solches) getrennt vom Wollen, dessen es sich bewußt ist; durch diese Trennung wird allein Bewußtsein möglich, aber durch sie wird auch das Wollen endlich. Das absolute Wollen ist identisch mit dem Sichwissen desselben, ebendeshalb gibt es kein von ihm getrenntes, abtrennbares Wissen; es könnte nur ein Wissen von ihm geben, das nicht mehr ein Wissen von ihm wäre, sondern das selbst das absolute Wollen wäre. Aber diese Forderung ist spekulativ unerfüllbar. Dieser höchste Punkt der Spekulation Fichtes birgt eine

Dunkelheit in sich, die das Verhältnis des Theoretischen und Praktischen in letzter Hinsicht verhüllt. Auf sie wurde schon im bisherigen wiederholt hingedeutet, als auf den unausgeglichenen Wettstreit zwischen der spekulativen und der ethischen Tendenz, die in der spekulativ-ethischen sich nicht befriedigend vereinigen können. Sie muß nun aufs neue beleuchtet werden; denn hier liegt der letzte Grund dafür, daß sich in Schelling das Denken von der ethischen wieder einer theoretisch-spekulativen Lösung seines höchsten Problemes zuwenden konnte.

Zunächst muß gefragt werden, ob Fichte ein Recht dazu besitzt, das von ihm als „undenkbar" bezeichnete absolute Ich vorzugsweise als T ä t i g k e i t (oder als absolutes W o l l e n) zu bestimmen. Wenn im absoluten Ich die Dualität von Wollen und Wissen aufgehoben gedacht werden soll, so haben beide d i e s e l b e Anwartschaft darauf, für absolut erklärt zu werden, — oder vielmehr sie haben beide k e i n e. Dann bleibt das Absolute (das damit auch aufhört, ein Ich zu sein) völlig problematisch, ein bloßes X, eine leere Stelle im System. Aber diese Stelle darf nicht als schlechthin leer bezeichnet werden, denn dann wäre es sinnlos, von ihr überhaupt zu reden. Das Denken bedarf ihrer, — dies muß zugestanden werden, auch wenn behauptet wird, es vermöge die Stelle nicht auszufüllen. Indem aber die Reflexion sich darauf richtet, wozu das Denken dieser Stelle bedarf, wie es dazu kommt, an sie etwas setzen zu wollen, füllt es sogleich die Stelle auch mit etwas aus, — und sei es nur mit dem Gedanken der Funktion, die sie für das System besitzt. Was treibt das Denken zu diesem höchsten, dunkelsten Punkte hin? Nach Fichte das, was das Denken überhaupt „treibt", der Trieb, und zwar der absolute Trieb, das absolute Wollen. Denn das endliche Ich kann, wenn es auf sein Wollen reflektiert, nicht umhin, es als uneingeschränkt, als unendlich, und zugleich als eingeschränkt, als endlich zu bestimmen: mithin als ein zwar eingeschränktes, aber ursprünglich un-

eingeschränktes oder als ein verendlicht-unendliches. Der Grund für die Setzung oder Voraus-setzung des uneingeschränkten, unendlichen, absoluten Ich liegt also im absoluten Triebe. So scheint es berechtigt, das Absolute vom Triebe her zu bestimmen: als Tätigkeit, die nicht mehr eingeschränkt, deshalb auch nicht mehr getrieben ist, als reine, schrankenlose Tätigkeit.

Aber andererseits: was fordert die Setzung des absoluten Ich? Der Trieb, der Wille? oder nicht vielmehr das D e n k e n des Triebes, oder allenfalls: das D e n k e n - w o l l e n des Willens? Der Wille als Wille schlechthin wird endlos fortgetrieben oder will ins Endlose; er will aber nicht einen absoluten Willen, ein absolutes Ich setzen, — das will nur das Denken des Willens, damit ihm das Wollen begreiflich werde. Soll die höchste „Stelle" daher von dem Bedürfnis aus bestimmt werden, das zu ihr hinführt, so ist es nicht das Bedürfnis des Wollens schlechthin (und insbesondere des sittlichen Wollens, denn dies allein treibt ins Unendliche), sondern das des Denken-wollens, also ein Bedürfnis, das in sich schon theoretisch und praktisch zugleich ist. Daher ist die Bevorzugung des praktischen Moments bei Ausfüllung jener Stelle unzulässig. Im absoluten Ich wäre das Denken-wollen befriedigt, d. h. das absolute Ich denkt, was es denken will; und wenn es das Wollen ist, welches es denken will, so denkt das absolute Ich sein Wollen: in ihm sind Denken und Wollen innigst vereinigt, k e i n e s v o n b e i d e n a b e r v o r d e m a n d e r e n a u s g e z e i c h n e t. Ja, man muß noch weitergehen. Das absolute Ich würde das Wollen so denken, daß Wille und Gedanke eines wären. Läßt sich diese Folgerung aufrecht erhalten? Die höchste Stelle wird vom Denken-wollen gefordert, damit es an sein Ziel komme: a b e r d a s W o l l e n h ö r t, a m Z i e l e a n g e l a n g t, a u f, u n d d a s D e n k e n a l l e i n b l e i b t ü b r i g. Der gedachte Wille wäre also als ein sich denkender, sich wissender kein Denkwille mehr,

sondern reines Sich-denken und Sich-wissen, — und zwar wessen als des Ich? Wenn das Denken, das am Ziele ist, kein Denken-wollen mehr sein kann, und wenn ferner hier das Denken nicht mehr von dem, was es denkt, unterschieden oder getrennt gesetzt werden darf, so wird auch das Ich, das in diesem Denken sich denkt, nicht mehr das wollende sein können, sondern nur noch das denkende, und die absolute Tätigkeit wäre mithin die sich denkende Denktätigkeit, das sich denkende Denken. So scheint es, als ob nicht das praktische, sondern vielmehr das theoretische Moment die bessere Anwartschaft darauf besäße, die Stelle des Absoluten zu besetzen. Man sieht, wohin eine Nachprüfung des Fichteschen Resultates führt.

Aber freilich der Kernpunkt des Problems ist damit nur vorläufig gestreift. Denn alles kommt darauf an, inwieweit sich die „Stelle" überhaupt besetzen läßt, oder inwieweit „unsere" Unfähigkeit, sie zu besetzen, das Denken derselben beeinflußt. Nach Fichte kann das Denken den höchsten Punkt nicht erreichen, es kann immer nur auf ihn hinstreben; das ist für ihn der bestimmende Grund, das System mit der absoluten Setzung des Ich beginnen zu lassen. Wenn man einmal auf die Absicht und nicht auf die Ausführung der Absicht achtet, so will Fichte nicht eigentlich die transzendentale Idee des absoluten Ich oder den Grundsatz, der die absolute Setzung setzt, an den Anfang stellen, sondern er will, indem er das tut, nur sagen: Setze dich als Ich! Bringe dich als Ich selbsttätig hervor! Dies allein ist der zulässige Sinn der absoluten Setzung, wie Fichte ihn auch in der Sittenlehre (IV, 18) sowie in dem Versuche einer neuen Darstellung der W.L. von 1798 bestimmt [1]). Nicht mit einem Grundsatze, einer Idee,

1) Schelling war ihm darin (in der Antikritik zur Schrift „Vom Ich", I, 242 ff.) und in seinen „Abhandlungen" vorangegangen, seinerseits vielleicht nicht unbeeinflußt durch Becks „Standpunkt-

einem Gedanken darf sein System beginnen, sondern allein mit einem Imperativ. Dieser Imperativ hat an die oberste Stelle zu treten: nur als Imperativ läßt sich der „Gedanke" aussprechen, daß die absolute Tätigkeit nicht gedacht, sondern nur gewollt werden könne. Wolle! so ruft Fichte dem Menschen zu; dies sei der Anfang deines Denkens. — Aber er vermag sich nicht treu zu bleiben: wer jenen Imperativ befolgt, fängt noch nicht an zu philosophieren. Wir befolgen ihn alle im Leben, so oft wir „ich" sagen oder denken, so oft wir wollen. Fichte muß, um ins spekulative Denken hineinzukommen, sofort hinzufügen: Denke, was du tust, wenn du den Imperativ befolgst, — denke das Ich, das du selbsttätig hervorgebracht hast [1]). Erst wenn dieses an das denkende Ich gerichtete Gebot ausgeführt wird, beginnt wahrhaft das Philosophieren: es beginnt mit der Reflexion über das Tun, nicht mit dem Tun selbst. Schon wenn Fichte sagt: Setze dich als Ich! ist der Gedanke dabei im Spiele: Setze dich als reines Ich! Das aber heißt vielmehr: Denke das reine Ich, oder schaue das an, was das Denken in dem Begriffe des reinen Ich meint! Das theoretische Moment läßt sich also aus dem Anfange des Systems nicht ausschalten; die Spekulation kann nur mit sich selbst beginnen und nicht mit etwas, das außerhalb ihrer liegt. In der Absicht, nicht mit dem Anschauen oder Denken, sondern mit dem Wollen oder Tun beginnen zu wollen, zeigt sich das Bedürfnis, dem Denken etwas vorauszusetzen, ehe gedacht werde, — jenes selbe Bedürfnis, das die dogmatischen Realisten verführt, ein Ding an sich anzunehmen, oder wenn dies nicht, so wenigstens einen Stoff, der dem Ich gegeben werde, etwas Gegebenes schlechthin.

lehre". (Vgl. Becks Erläuternden Auszug usw. III, 124 und durchgehend, sowie Schellings Kritik an Beck: I, 414 ff.)

1) Deshalb bestimmt Schelling den Anfang der Philosophie als Postulat im Gegensatze zum Imperativ. Im Postulat werde eine theoretische Forderung, im Imperativ nur eine praktische gedacht (I, 444 ff.).

Durch das Postulat, sich zu denken, tritt also das theoretische Ich sofort in seine Rechte und damit an die oberste Stelle des Systems. Es fragt sich jetzt, ob das Postulat erfüllt werden kann und wie. Vermag das Denken ihm gerecht zu werden und das Geforderte zu leisten, so besagt das nichts anderes, als daß der Denkwille sofort am Anfange sein Ziel erreicht; denn das reine Ich, das als Prinzip dem gesamten Systeme vorausgedacht werden soll, ist das absolute, sichsetzende Ich, mit dem die W.L. von 1794 beginnt. Wird das Postulat durch den Grundsatz erfüllt, so treten alle Folgerungen ein, die soeben gezogen wurden: das theoretische Moment entfaltet seine Allmacht und verdrängt das praktische. Das aber soll bei Fichte nicht eintreten. Bleibt dagegen das Postulat bloßes Postulat, wird ihm keine Erfüllung zuteil, so steht kein Grundsatz, sondern ein Problem am Anfange der W.L., und alles in ihr wird problematisch, — wird nur postuliert, ohne je „konstruiert" zu werden (mit dem von Schelling für die Ausführung des Postulierten geprägten Ausdruck); der ethische Idealismus, die Transzendentalphilosophie wird zu einer nie zu lösenden Aufgabe. In gewissem Sinne ist das wirklich Fichtes Ueberzeugung. Aber andererseits will der ethische Idealismus doch auch die L ö s u n g der Aufgabe sein: bei dem Postulate soll es nicht sein Bewenden haben, sondern die T a t der W.L. will ihm Genüge tun, — sie will das Problem durch den Gedanken der absoluten Selbstsetzung des Ich lösen. Die oberste Stelle wird nicht leer gelassen, sondern sie wird mit diesem Gedanken besetzt, und er ist die bewegende Seele des ganzen Systems; die Tat der W.L. aber ist nicht eine nur praktische, sondern eine praktisch-spekulative.

Aus diesen Ueberlegungen ergibt sich: je mehr auf die positive Erkenntnisleistung der W.L. reflektiert, je mehr die von ihr gebotene Lösung als die spekulative Erfüllung des Postulats, mit dem sie beginnt, angesehen wird, desto mehr wird das theoretische, das spekulative Moment

ihrer eigenen „Tat" und der von ihr zugrunde gelegten absoluten Tätigkeit in den Vordergrund rücken; und andererseits: je mehr die W.L. auf das der Spekulation unzugängliche Moment, auf das Moment der „Undenkbarkeit" des Absoluten reflektiert, desto weniger Recht behält sie, ihre Lösung für eine befriedigende zu erklären, und damit wird die ihr zugrunde gelegte Erkenntnis des Absoluten als einer absoluten Tätigkeit oder als einer Selbstsetzung des absoluten Ich um so problematischer oder „hypothetischer".

Fichte neigt in der W.L. von 1794 dazu, das Problematische und Hypothetische seines höchsten Prinzips zu verhüllen: er spricht es als obersten Grundsatz aus, der die Gewißheit in sich selber trägt. So scheint dieser Anfang von aller Fraglichkeit befreit. In der Sittenlehre von 1798 legt er dagegen auf die Undenkbarkeit des höchsten Prinzips das größte Gewicht und betont sie von Anfang an[1]); aber er neigt auch hier dazu, diese Undenkbarkeit nicht als eine bloße Leere, als ein spekulatives Nichts, sondern als Undenkbarkeit eben des I c h zu fassen und mit dessen praktischem Wesenskern zu identifizieren. Weil das Ich ursprünglich tätig ist, läßt es sich nicht begreifen; denn Tätigkeit ist nur durch Tätigkeit, Wille nur durch Wille innerlich (intellektuell) erschaubar[2]), das Denken dagegen vermag Tätigkeit und Willen sich nicht zuzueignen, weil es die nur in der Tätigkeit, im Wollen selbst sich vollbringende Identität des Gegensätzlichen zu begreifen unfähig ist. Diese Identität ist ein unlösbares Problem, denn sie ist nicht das, was der Logiker unter Identität einzig und allein zu verstehen weiß, da in ihr das Gegensätzliche als identisch gedacht werden soll.

1) IV, 25 f. und besonders 42: „Dieser Begriff [der Einheit des Ich], der nur als die Aufgabe eines Denkens zu beschreiben, nimmermehr aber zu denken ist, deutet eine leere Stelle in unserer Untersuchung an, die wir mit X bezeichnen wollen. Das Ich kann sich selbst an und für sich . . . nicht begreifen: es ist schlechthin = X."

2) Vgl. Schelling I, 401 und oben S. 543.

Aber: wenn das Absolute undenkbar ist, wenn es ein unlösbares Problem, einen unaufhebbaren Widerspruch in sich birgt, — wie darf Fichte es trotzdem als absolute Tätigkeit, als absolutes Ich bestimmen und darauf alle anderen Erkenntnisse gründen[1])? Fichte würde darauf antworten und antwortet darauf: Das tue ich kraft eines Entschlusses, und dieser Entschluß gründet sich auf einen Glauben; auf diesem Glauben ruht das ganze System: „Sonach geht unsere Philosophie aus von einem Glauben, und weiß es" (IV, 26). Aber wenn man ihm einmal diesen Ausgangspunkt zugesteht und billigt, so muß man doch die Frage an ihn richten: Hast du nicht in diesem Glauben eine Erkenntnis? Und ist es nicht eben diese von dir geglaubte Erkenntnis, die du deinem Systeme zugrunde legst? Mag immerhin der subjektive Erkenntnisgrund ein Glaube sein, mag die Dignität dieser Erkenntnis von dir als Glaubensdignität beschrieben werden, — der Gehalt dieses Glaubens, das, was du glaubst, ist doch nicht wieder dein Glaube, sondern er ist die geglaubte Absolutheit des von dir als Ich beschriebenen Absoluten: du glaubst an etwas, und dieses Etwas machst du zum obersten Prinzip deines Systems. Nicht darüber

1) Joh. H. Loewe behauptet in seinem scharfsinnigen Buche „Die Philosophie Fichtes nach dem Gesamtergebnisse ihrer Entwicklung" (1862), schon in der W.L. von 94, deutlicher in der Sittenlehre von 98 zeigten sich Ansätze zu der sog. späteren Lehre Fichtes, die über das als Ich, als Tätigkeit bestimmte Absolute hinausgeht und eine ursprüngliche Einheit von Sein und Freiheit zum höchsten Prinzipe macht (a. a. O, 46 ff.). Da die spätere Lehre hier nicht zur Darstellung gelangt, so soll auch ihr Verhältnis zur W.L. von 94 nicht diskutiert werden. Es mag nur darauf aufmerksam gemacht werden, daß Fichte allerdings von Anfang an die Schwierigkeit kennt, „Unitismus" und „Dualismus" (wie es in der W.L. von 1801 heißt) miteinander zu vereinigen, daß er schon in der W.L. von 94, sichtbarer in der Sittenlehre von 98, damit ringt, das ursprüngliche Tun des absoluten Ich über den Gegensatz von Tun und Sein (von praktischer und theoretischer Vernunft) zu erhöhen und die Undenkbarkeit des Absoluten mit dem Wissen von ihm zu vereinigen.

will ich mit dir rechten, ob du etwas Geglaubtes zum Ausgangspunkte nehmen darfst, sondern ich will dir nur zum Bewußtsein bringen, daß du von einer Erkenntnis sprichst, die du glaubst, von einer spekulativen Idee, die du absolute Tätigkeit oder absolutes Ich nennst, — und daß dadurch allein dein Glaube für dein Denken begründend werden kann. Der zugrunde gelegte Glaube ist kein religiöser, oder wenigstens nicht nur ein religiöser, sondern zugleich ein Glaube des Erkennens; sonst wäre er nicht berechtigt und befähigt, den ersten Grundsatz alles Erkennens aufzustellen.

Achtet man hierauf, so taucht wiederum das theoretische Moment im höchsten Prinzip auf. Es läßt sich nicht ausschalten oder gar ausmerzen; es läßt sich nicht als ein Zweites ansehen, das erst zu einem Ersten, Atheoretischen hinzukäme; andernfalls verharrt man immer auf dem vorkantischen Standpunkte, der das Erkennen erst zu dem Gegenstande hinzutreten läßt, — mag auch jetzt, auf der Stufe des ethischen Idealismus, das Erste (der Gegenstand) zu einer absoluten Ich-Tätigkeit geworden sein. Wenn aber zugegeben wird, daß an dem Undenkbaren das theoretische Moment Anteil hat (weil das Geglaubte, um Erkenntnisgrund werden zu können, selbst schon ein Erkanntes sein muß), daß die höchste Stelle nicht einseitig mit einer Tätigkeit ausgefüllt werden darf, die nicht schon das Wissen von sich in sich trüge — also ebensosehr absolut wollende als absolut wissende Tätigkeit ist, — dann wird das Undenkbare ebensosehr zu einem Denkbaren, und zwar in dem Maße, als von ihm irgend etwas ausgesagt wird, z. B. daß es Tätigkeit, daß es Ich sei und nicht Sein, nicht Ding. Und es ergibt sich weiter die für alle Spekulation entscheidende, für die Entwicklung des deutschen Idealismus höchst folgenreiche und schicksalsvolle Frage: ist nicht vielleicht alles Denkbare in demselben Maße und Sinne ein Undenkbares, wie es die absolute Tätigkeit ist? Ist nicht vielleicht der Gedanke einer Denkbarkeit, die nicht zugleich eine Undenk-

barkeit ist, ein leeres Idol, — der Gedanke einer Form ohne Inhalt, d. h. aber eines bloßen Nichts? Gehört nicht zu allem Denken ein Inhalt, der als solcher unauflöslich, undurchdringbar ist, — den nur ein sich selber mißverstehendes Denken, das sich dadurch alles Inhalts berauben und völlig inhaltslos, d. h. leer und nichtig werden würde, in reinen Gedanken, in reine Denkbarkeit und Gedachtheit könnte verwandeln wollen? Und ferner: muß nicht alles Denken, um Denken eines Inhalts und nicht eines Nichts zu sein, sich in diesen Inhalt selbst verwandeln, dieser Inhalt selber werden, so wie von der Tätigkeit gesagt wurde, daß sie nur durch Tätigkeit, — vom Willen, daß er nur durch den Willen erschaubar würde? In diesem Momente des Erschauens tritt ja deutlich genug hervor, daß die Tätigkeit, um sich als Tätigkeit zu bestimmen, eine s i c h anschauende wird, d. h. daß die Tätigkeit und das Sichanschauen derselben in diesem Akte identisch sind. Es ist gar nicht die Tätigkeit im G e g e n s a t z e zum Selbstanschauen, die auf sich zurückgeht, sich anschaut, sondern es ist die schon sich-anschauende Tätigkeit, die da bestimmt wird, — sie wird als etwas bestimmt, in dem der Inhalt des Anschauens und dieses Anschauen selbst ursprünglich Ein und dasselbe, erst nachträglich Geschiedene sind. Es ist gar nicht die dem Denken entgegengesetzte Willensaktivität, die das Moment der Undenkbarkeit herbeibringt: sondern es ist die dem Denken selbst anhaftende Gegensätzlichkeit seiner Momente, die das Gedachte zugleich zu einem Undenkbaren macht. Denn das allein bewirkt die Undenkbarkeit des Absoluten, daß in ihm der Inhalt und das Denken des Inhalts, das Geschaute und das Schauen so vereinigt sind, daß sie — obgleich für das Denken gegensätzlich — doch zugleich für das Denken identisch sind; gerade der vom Gedachten unlösbare Bestandteil des Denkens, gerade die Anschaubarkeit oder Denkbarkeit macht das Gedachte widerspruchsvoll und insofern undenkbar. Daher läßt sich, von hier aus gesehen, das Absolute

mit demselben Rechte als undenkbare Tätigkeit wie als Tätigkeit des Denkens (oder Anschauens), als Wollen wie als Wissen, als Freiheit wie als Notwendigkeit denken (und auch nicht denken).

c) Theoretisch-spekulativer Idealismus und Naturphilosophie.

Die Erwägung und Prüfung der letzten Voraussetzungen und Grundlagen des Fichteschen Systems führt somit dahin, die Wendung von dem Idealismus des Wollens zu dem des Wissens, vom ethisch-spekulativen zum theoretisch- oder logisch-spekulativen Idealismus als möglich und zulässig zu begreifen, — jene Wendung, die sich schon in Schellings ersten Schriften, deutlicher in seiner Naturphilosophie, vorbereitet und durch Hegel mit vollem Bewußtsein aller ihr entgegenstehenden Schwierigkeiten (aller soeben erörterten Gründe) in dem angedeuteten Sinne vollzogen wird. Die Darstellung hat jetzt den Weg, auf dem Schelling in seiner Naturphilosophie die Richtung zu diesem theoretisch-spekulativen Idealismus einschlägt, näher zu kennzeichnen. Der „dunkle" Punkt, der bei der Beurteilung der Fichteschen W.L. in ihr zurückbleibt, und der zum Wendepunkt für die Entwicklung des transzendentalen Idealismus wird, ist die Undenkbarkeit des Ich. Diese Undenkbarkeit macht den ethischen Standpunkt logisch möglich: als ethischer muß er mit etwas Undenkbarem beginnen, mit etwas, das nur durch Wille und Tat, nicht aber durch Denken zu erzeugen ist oder sich selbst erzeugt. Eben dies Etwas ist das Ich. Nicht daß die Undenkbarkeit des Ich der zureichende Grund wäre für die Auszeichnung, die es erfährt: dieser Grund liegt jenseits aller Denkgründe — im Wollen und im Glauben. Aber dies allerdings läßt sich einsehen: wenn das Ich zum Prinzip erhoben wird, so muß es undenkbar, durch Denken unerzeugbar, es darf nicht konstruierbar sein; es darf im denkenden Bewußtsein nie als Inhalt vor-

kommen. In dem Augenblicke, in dem die Undenkbarkeit des Ich oder des Absoluten in Zweifel gezogen oder geradezu in Denkbarkeit verkehrt wird, muß das Gebäude des ethischen Idealismus ins Wanken geraten. Nun ist aber eine gewisse Denkbarkeit des Absoluten, gerade wenn dieses Gebäude ein Fundament haben soll, auf dem es feststeht, gar nicht zu leugnen; mag sie auch noch so eingeschränkt werden, mag sie noch so problematisch erscheinen. Soll das System irgendeinen Halt haben an seinem Prinzip, so muß dieses Prinzip eine gewisse spekulative Wahrheit besitzen, die in das System wahrheitverbreitend hineinstrahlt; es muß von ihm ein Licht ausgehen, das alle im System behaupteten Wahrheiten erleuchtet, — sonst wäre das System kein System der Wahrheit, sonst wäre das Prinzip kein Prinzip des Erkennens. Das System mag in noch so hohem Maße als eine sittliche Tat aufgefaßt werden: es bleibt doch immer auch eine Tat der Spekulation, und sein Gehalt, sein Wert bleibt daher ein spekulativer, ein theoretischer.

Wenn dieser Wissens- und Wahrheitsgehalt, diese positive Erkenntnishaftigkeit des Prinzips anerkannt wird, dann wird die Ausschließlichkeit seiner sittlichen (praktischen, ethischen) Dignität geleugnet, und damit erhält das ganze System einen anderen Anstrich; Grundriß und Aufbau des Gebäudes gewinnen ein neues Aussehen. Solange aber die Undenkbarkeit des Absoluten mit seiner Denkbarkeit im Streite liegt (dies ist der Fall bei der W.L.), wird man schließen müssen, daß auch die ethische und die theoretische Deutung des Systems miteinander ohne Richter und ohne Urteilsspruch streiten müssen, — wenn nicht (wie es wiederum in der W.L. geschieht) der Streit durch einen Machtspruch oder eine Willensentscheidung des Philosophen zugunsten der ethischen Auslegung beigelegt wird. Theoretisch bleibt die Möglichkeit, ihn in der Schwebe zu lassen.

Da er sich um eine zum wenigsten ebensosehr theoretisch wie praktisch belangvolle Angelegenheit dreht; da an seiner Schlichtung die theoretische wie die praktische Vernunft das gleiche Interesse haben; da sie die beiden streitenden Parteien sind (während Fichte allein das praktische Interesse geltend macht, z. B. IV, 26), — so wäre vom theoretischen Standpunkt aus die Urteilsenthaltung geboten. Welche Folge eine solche unentschiedene Haltung für das System hätte, wie dasselbe auf so schwankendem Boden errichtet werden müßte, davon wird noch die Rede sein (S. 602 f.). Zunächst muß gefragt werden: was heißt es überhaupt, dem Idealismus eine theoretisch-spekulative Deutung geben? Und inwiefern erfährt er durch Schellings Naturphilosophie eine solche?

Um zu verstehen, was die Naturphilosophie in der Entwicklung des deutschen Idealismus bedeutet, muß man sich erinnern, daß für Kant die theoretische Vernunft diejenige ist, welche sich auf Objekte richtet, daß sie als gegenstandserkennende Vernunft oder als Verstand begriffen wird; — man muß sich ferner erinnern, daß Fichte prinzipiell über diese Sinngebung nicht hinauskommt. Zwar reflektiert Fichte auf die Reflexion und wird sich bewußt, daß durch diese Reflexion das Problem der Erkenntnistheorie erst in seiner ganzen Tiefe sichtbar wird; aber die Lösung, die er findet, schließt sich so eng an die Kantische Ethik und Postulatenlehre an, daß sich ihm die logische Seite des Problems, die Seite der Logik der Philosophie in ihrer eigenen Bedeutung und Selbständigkeit gegenüber der ethischen Seite nicht völlig enthüllt und klärt, — daß ihm das theoretische Moment an dieser ethischen Problemlösung nicht selbst als solches zum Problem wird. Der Primat des Praktischen über das Theoretische, als Primat der wollenden und handelnden über die Gegenstand-erkennende Vernunft gefaßt, durchdringt die W.L. so sehr, daß jener soeben erörterte Streit zwischen dem praktischen und theoretischen Gesichtspunkte,

der innerhalb der W.L. ausbricht, von Fichte gar nicht in seiner ganzen Tragweite, in seiner das System bedrohenden Expansionskraft erkannt wird. Daß auf der Grundlage der Lehre vom Primat des Praktischen das Theoretische — nicht mehr als Gegenstand-erkennen, sondern als spekulatives Erkennen des Ich — die Funktion behält, die es in jedem Denken als Denken, auch in dem der praktischen Vernunft selbst, ausübt, wird in der W.L. nicht genügend berücksichtigt; so bleibt die Gefahr eines neuen Primats des Theoretischen über das Praktische unbeachtet.

Es muß sogleich gesagt werden, daß auch Schelling in dieser Hinsicht zu keiner größeren Klarheit gelangt: daß er über das in der W.L. erreichte Maß der Reflexion des Denkens über sich selbst um keinen Grad hinausschreitet, sondern eher dahinter zurückbleibt. Daraus läßt sich schon jetzt folgern, daß die Form, die der theoretisch-spekulative Idealismus bei ihm annimmt, keineswegs dem tiefen, soeben erörterten Probleme des Wettstreits zwischen theoretischer und praktischer Vernunft gerecht werden kann. Wenn Schelling trotzdem auf die Seite der theoretischen Vernunft tritt, wenn er ihre Partei ergreift, um ihre Rechte gegen die der praktischen Vernunft zu verteidigen, so geschieht das mehr aus dem Instinkte heraus, daß bei Fichte die theoretische Vernunft zu kurz gekommen ist, als aus klarer Einsicht in das spekulative Problem. Schelling fühlt, daß die ethische Lösung einseitig ist; er wird in diesem Gefühle geleitet durch die Aneignung der Gedanken, die Kant in seiner K. d. U.. insbesondere in ihrem zweiten Teile, der Lehre von der teleologischen Urteilskraft, geäußert hat (wovon später die Rede sein wird). Die Wendung, die er in der Naturphilosophie heraufführt, bedeutet daher in gewissem Sinne eine Rückkehr zu Kant. Schelling erkennt, daß die von Kant geübte Zurückhaltung in der systematischen Abrundung und Vollendung der Transzendentalphilosophie gegenüber der von Fichte mit Hilfe des Primats der praktischen Vernunft

unternommenen einen guten Grund gehabt habe, weil dieser Primat die Bedeutung der Natur im Gegensatze zur Freiheit, des Objekts im Gegensatze zum wollenden Subjekt vernachlässigt. Wenn Schelling jetzt diese Bedeutung wieder hervorkehrt, wenn er jene beiden Reiche als gleichwertig für das Ganze der Philosophie behandelt wissen will und sich deshalb des Reichs der Natur, der Objekte annimmt, so nähert er sich insofern dem Schöpfer des Kritizismus; — das heißt aber nichts anderes, als daß er das Theoretische in dem von Kant verstandenen Sinne als das Erkennen des Gegenstandes auffaßt und es als solches gegenüber dem Praktischen wieder zu Ehren und Ansehen bringen will. So seltsam es ist, daß gegen Schelling einerseits der Vorwurf erhoben werden muß, er habe durch seine Naturphilosophie das transzendentale Denken wieder ins Vor-kantische zurückgebogen, er habe sich durch sie wieder der Verstandesmetaphysik, der objektivistischen, ontologischen Metaphysik genähert; und daß andererseits festzustellen ist, derselbe Schelling habe durch dieselbe Naturphilosophie gegen Fichtes W.L. gerade den Standpunkt des Kantischen Kritizismus gewahrt, — so richtig sind dennoch beide Behauptungen. Nur eine genauere Erforschung des Zusammenhangs beider Tendenzen aber kann das Seltsame ihres Zusammenbestehens aufklären.

Man kann sagen: gerade weil Schelling das Theoretische nur auf der Basis des Kantischen Kritizismus erfaßt, gerät er in die Gefahr, in vorkantisches Denken zurückzufallen. Denn Schelling gibt — trotz seines Zurückgreifens auf die Resultate der Kritik der Urteilskraft — das Niveau der Fichteschen W.L. nicht auf, sondern will auf diesem Niveau den Bau der Naturphilosophie errichten, und zwar neben dem Bau der Fichteschen Ichphilosophie als ein ihr gleichberechtigtes Bestandstück des nun erst zu einem Ganzen sich vollendenden Systems der Philosophie. Aber Fichte hatte die Einheit dieses Systems gerade dadurch

hergestellt, daß er die praktische Vernunft über die theoretische erhoben hatte; ihm war der Aufstieg zu einem höchsten, beide Teile der Philosophie (die theoretische und praktische) beherrschenden, absoluten Prinzipe nur dadurch gelungen, daß er den praktischen zum allumfassenden gemacht, daß er die Wurzel der Vernunft in der praktischen entdeckt hatte. Wie sollte diese Einsicht sich erhalten lassen, wenn dieses Verhältnis der Subordination wieder, wie es bei Kant noch der Fall war, dem der Koordination wich? Mußte nicht damit der Gedanke des Einen Systems und des Einen höchsten Prinzips verloren gehen? Und wenn er dennoch erhalten werden sollte, — mußte dann nicht die relativ selbständig gewordene theoretische Philosophie aufs neue eine Gegenstandsmetaphysik werden? Mußte nicht jener Gedanke eines absoluten Prinzips im Felde des Gegenstand-erkennens, losgelöst von dem des als praktische Philosophie verstandenen Ich-erkennens, notwendig die Gestalt eines metaphysischen Prinzips im Sinne einer Weltphilosophie annehmen?

Aber Kant hatte doch auch die theoretische Philosophie als Ichphilosophie begründet; in dieser Wendung vollzog sich doch die „Kopernikanische Tat" seines Denkens, durch sie wandelte sich die vormalige Verstandesmetaphysik in eine Erkenntniskritik, eine Erkenntnistheorie um! Sehr wohl; — hier gerade eröffnet sich dem Blicke der Punkt, auf den es ankommt, von dem aus verständlich wird, inwiefern Schelling sich nicht auf der Höhe des transzendentalen Denkens zu halten wußte. Anstatt nämlich die vernachlässigte Seite der theoretischen Philosophie als eine Seite der allumfassenden Ichphilosophie ins Bewußtsein zu heben, anstatt sie an dieser Ichphilosophie gegenüber der Seite der praktischen Philosophie sichtbar zu machen, verfällt Schelling in den Irrtum, sie als eine der Ichphilosophie ebenbürtige, ihr zur Seite zu setzende Naturphilosophie aufzurichten, — ein Irrtum, der dadurch „verschuldet"

und dadurch erklärbar wird, daß Fichte seinerseits die Ichphilosophie in ihrer systematischen Ganzheit zur praktischen gemacht hatte.

Es mußte erst einmal die Reflexion ihr Augenmerk auf das Theoretische der Spekulation selbst gelenkt haben; das Denken mußte erst in sich selbst den Primat des Denkens als eines theoretischen Tuns zur Anerkennung gebracht oder wenigstens das dem praktischen Tun in ihm gleichgewichtige Moment des Theoretischen, des Logischen ins Bewußtsein erhoben haben; es mußte sich auf sich logisch-spekulativ besonnen haben, ehe die systematische Einschätzung der Naturphilosophie, ihre Einreihung in das System und damit ihre transzendentale Würdigung möglich werden konnte. Solange sich dieser Prozeß (dessen Urheber Hegel ist) noch nicht vollzogen hatte, mußte der Naturphilosophie das Schicksal drohen, „dogmatisch" zu werden, d. h. dem Rahmen der Ichphilosophie und des sich erkennenden Denkens zu entgleiten; und dies um so mehr, je mehr sie nicht nur ihr Anrecht auf Koordination mit Fichtes W.L. betonte, sondern ihr Prinzip, ihre „Logik" auf das Ganze der Philosophie zu übertragen unternahm und ihrerseits, so wie es vorher Fichte mit der praktischen Philosophie getan hatte, den Ausschlag bei Bestimmung des höchsten, allumfassenden Prinzips zu geben beanspruchte, — wie dies im Verlaufe der Entwicklung auf dem Höhepunkte ihres Einflusses und ihrer Selbstgewißheit geschah: in Schellings „Darstellung meines Systems der Philosophie" von 1801.

Es ist oben gezeigt worden, daß die Gleichberechtigung des theoretischen und praktischen Faktors im absoluten Prinzipe um so deutlicher werden muß, je mehr in ihm das Denken das Ziel seines Strebens erreicht zu haben glaubt, je weniger also dem Streben als solchem auf seine philosophische Bestimmung einzuwirken erlaubt wird. Es ist ferner bei der Darstellung der Anfänge Schellings darauf aufmerksam gemacht worden, daß die Fassung, die

Schelling diesem Prinzipe gibt, in der Tat jenes höchste Ziel in ihm erreicht erscheinen läßt. Zwar will Schelling daran festhalten, daß das Absolute ein Undenkbares, im denkenden Bewußtsein nie Vorkommendes ist; — aber es soll doch andererseits intellektuell anschaubar sein.

Auch Fichte spricht von intellektueller Anschauung des Ich; sie bedeutet ihm aber nicht die Lösung des Problems, wie das absolute Ich denkbar werden könne, sondern nur die Voraussetzung für dieses Denken. Obwohl er behauptet, daß im Absoluten die Gegensätze noch ungeschieden identisch sind, daß jede Zweiheit vom Absoluten fernzuhalten ist, behauptet er doch nicht, daß infolge der Anschaubarkeit des Ich dieses mit der Anschauung selbst identisch gedacht werden müsse, oder daß in ihm das zur Ruhe gekommene Denk-streben zur Anschauung seiner selbst gelange, daß in der Anschauung das Denken sich befriedige, — daß die Anschauung somit die höchste Stufe des Denkens darstelle. Er behauptet nicht, daß die Tätigkeit, die angeschaut wird, das Anschauen selber sei [1]), — daß sie, als absolute angeschaut, nicht mehr praktische, sondern Anschauungs-tätigkeit: theoretische Tätigkeit, werde. Das Anschauen des Ich ist ihm nicht das Ziel, welches das nur strebende Denken zu erreichen sich sehnt: sondern es ist ihm lediglich Unterlage für das Denken, Ausgangspunkt, Vorstufe, methodisches Prinzip, durch welches dem Denken sein Gegenstand: das Ich, intellektuell „gegeben" wird, — so wie der Erfahrung ihr Gegenstand durch sinnliche Anschauung „gegeben" wird. Wenn Fichte auch die intellektuelle Anschauung im Sinne Kants, als ein dem endlichen Intellekt versagtes ideales Vermögen, als Idee eines dem unsrigen überlegenen, absoluten Intellekts (eines intellectus

1) Nur scheinbar und dem Wortlaute nach nähert sich in dieser Hinsicht Fichte in seinem „Versuche einer neuen Darstellung der W.L." Schelling an.

archetypus, eines intuitiven Verstandes) ablehnt [1]) — übrigens von seinem Standpunkte aus ohne Recht, da er einer solchen Idee bedarf, um ein Gegengewicht gegen die „Undenkbarkeit" des Absoluten zu haben (so wie er sie ja auch in der Idee des göttlichen Erkennens, das Eins in Allem und Alles in Einem erschaut, tatsächlich beibehält), — so bleibt ihm doch die Anschauung, was sie für Kant gewesen ist: eine Ergänzung, nicht aber die höchste, krönende Stufe des Denkens; sie bleibt ihm ein Denk-Element, nicht aber wird sie ihm zu einem ins Absolute gesteigerten Denken.

Bei Schelling dagegen gewinnt sie diese Würde. Schelling glaubt mittelst der Anschauung über das Denken hinausgehen und dorthin gelangen zu können, wohin alles Denken strebt: Anschauung ist ihm, was für Spinoza die dritte und höchste Erkenntnisgattung ist, das adäquate Erkennen Gottes. Fichte meidet diesen Schritt, einmal weil das Absolute nach ihm nur durch Tat, durch Handeln wirklich wird, und weiterhin, weil er darauf reflektiert, daß die Anschauung ohne das Denken nur eine Seite des Absoluten sichtbar macht; oder daß in der absoluten Anschauung auch das Denken enthalten sein, und die Zweiheit und Gegensätzlichkeit von Anschauung und Denken im Absoluten und in der absoluten Erkenntnis ausgetilgt sein müßte. Fichte bestimmt das Absolute als Tätigkeit, weil es nach ihm weder im Anschauen noch im Denken herzustellen ist. Der Primat des Praktischen bedeutet ihm in dieser äußersten Hinsicht einen Primat des nicht-spekulativen Handelns vor allem erkennenden (dem Anschauen ebenso wie dem Denken) — einen Primat des Lebens, und zwar des sittlichen Lebens, vor aller Spekulation. Nur weil das Leben als sittlicher Wille und sittliche Tat, als sittlicher Glaube an die moralische (göttliche) Weltregierung Gewißheit und Ueberzeugungskraft in sich selbst trägt, vor aller philo-

1) I, 472. Vgl. oben S. 429.

sophischen Reflexion —, nur deshalb gilt ihm die ethisch-spekulative Erkenntnis als die höchste, als die das System tragende und haltende.

Für Schelling bedeutet dagegen die intellektuelle Anschauung Einheit von Anschauung und Denken, ebenso wie von Tat und Erkenntnis. Nicht daß sie dem abstrahierenden und reflektierenden Denken das intelligible Material (die absolute Tätigkeit) „gibt", daß dieses Denken durch sie seinen „Gegenstand" „empfängt", verleiht ihr die ausgezeichnete Würde; sondern daß sie vollbringt, was jenem Denken versagt ist: die adäquate Erkenntnis des Absoluten, das in ihr sich selber anschaut und hervorbringt. Schelling kommt daher der Kantischen Idee des intuitiven Verstandes wieder viel näher; nur bestimmt er diese Idee nicht als Aufgabe, also letzlich wieder von unserem Denkstreben aus, sondern er bestimmt sie als die Einheit der Gegensätze, die als solche in kein Verhältnis zu unserem Streben und Denken gebracht werden darf. Wenn Fichte und Schelling darin übereinstimmen, daß beide dem Abstrahieren und Reflektieren den Zugang zum Absoluten verwehren, so ist doch das letzte Motiv bei beiden ein anderes, ja entgegengesetztes: Fichte beruft sich auf das sittliche Wollen und Handeln, Schelling auf das ursprüngliche Anschauen des Absoluten [1]). Bei Schelling bedeutet der Primat des Lebens vor der Spekulation (den auch er vertritt) nicht so sehr den Primat der sittlichen Tat, als vielmehr den des unmittelbaren Erlebens oder Erschauens des ἓν καὶ πᾶν.

Da Schelling von der Ueberzeugung getragen und geleitet wird, daß im absoluten Prinzip der theoretische Faktor dem praktischen gleich-, wenn nicht überzuordnen ist; da er die höchste Erkenntnisstufe, wenn auch nicht auf dem Wege

1) Man könnte auch sagen, Fichte berufe sich auf das praktische, Schelling auf das theoretische Moment des Glaubens.

des Denkens, so doch durch den Akt der intellektuellen Anschauung für erreichbar hält, so wird es begreiflich, daß er der Fichteschen Philosophie, die das Absolute in das Licht praktisch-ethischer Erkenntnis rückt, eine Philosophie entgegensetzt, die es als theoretischen Gegenstand behandelt: als Natur. Schelling wird sich jedoch nicht klar darüber, daß die Gleichberechtigung des theoretisch-spekulativen Gesichtspunktes mit dem ethisch-spekulativen für ihn nur solange ihre Gültigkeit behält, als er beim Anschauen des Absoluten verharrt; — daß er dagegen sofort auf den Standpunkt der W.L. versetzt wird, sobald er aus jenem Anschauen heraustritt und sich auf den Boden des reflektierenden und abstrahierenden Denkens begibt. Nur wenn er auf diesem Boden selbst den theoretischen Primat hätte durchführen können, nur wenn er zu zeigen vermocht hätte, daß sich das Denken niemals aus dem Anschauen loslöst, oder wenn er m. a. W. das Denken selbst zu einem anschauenden hätte gestalten, wenn er die Fichtesche Dialektik zu einer spekulativ-logischen hätte umbilden können (wie es nach ihm Hegel tut), — nur dann hätte er mit gutem Recht so wie die Idee des Absoluten auch die der Natur, statt sie vom Denkstreben her nur als Aufgabe, als Bestimmbares zu setzen, vielmehr als theoretisch denkbare Einheit der Gegensätze bestimmen und eine Philosophie der Natur neben die Philosophie des Ich oder des Geistes stellen dürfen. Da er aber den theoretisch-spekulativen Idealismus nicht als logischen, sondern als naturphilosophischen, gegenstandserkennenden versteht, so behauptet er zu Unrecht die Selbständigkeit einer spekulativen Erkenntnis der Objekte. Im Denken bleibt er auf dem Standpunkte Fichtes, auf dem Standpunkt der Reflexion und Abstraktion, auf dem Standpunkte des endlichen, d. h. des ethischen Idealismus, der im Denken nur ein Streben sieht, für den die Spaltung des Ich in ein theoretisches und ein praktisches, und weiterhin die Spaltung des theoretischen Ich in Bewußtsein und Sein,

Form und Inhalt eine letzterdings unaufhebliche, — ihre Aufhebung nur eine denk-gesollte, eine Denkaufgabe, eine Denkidee sein kann: er bleibt auf dem Standpunkte des Primats der praktischen Vernunft.

Auf diesem Standpunkte kann aber auch die spekulative Erkenntnis der Objekte ihrem Inhalte nach, d. h. die naturphilosophische, nur sub specie dieses Primats ins Werk gesetzt werden. In gewissem Sinne hält Schelling auch an diesem Primate im Anfang fest: zwar will er die Objekte spekulativ erkennen, indem er die Idee ihrer Totalität, die Idee der Natur dabei zugrunde legt; aber diese Idee soll andererseits doch keine andere sein als die des Ich; — zwar will er das absolute Ich als Natur betrachten; aber nur weil ihm die Natur nichts anderes ist als das Ich, weil und sofern er in ihr das Ich betrachtet. Dieser Punkt bedarf der Aufhellung; denn an ihm drohen sich die Fäden der Spekulation unabsehbar zu verwirren.

d) Ichphilosophie, Naturphilosophie und Naturwissenschaft.

Wie ist es möglich, die Natur als Ich oder das Ich als Natur zu erkennen, wenn zwar für die intellektuelle Anschauung dieser Gegensatz (wie alle Gegensätze) zu bestehen aufhört, nicht aber für das endliche, erkennende Denken? Wenn für dieses Denken vielmehr der Primat der praktischen Vernunft, d. h. der Primat der ethischen Selbst-erkenntnis vor der Gegenstand-erkenntnis gilt? Dann scheint es nicht möglich und nicht erlaubt zu sein, zwei einander gleichberechtigte Wege, ja überhaupt zwei Wege in der Erkenntnis des Ich einzuschlagen, — das Ich als Natur oder die Natur als Ich zum Gegenstande der Spekulation zu machen —, sondern die Erkenntnis des Ich wäre der einzig gangbare Weg auch zur Erkenntnis der Natur (soweit eine spekulative Naturbetrachtung überhaupt in Frage kommt): die Idee der Totalität der Objekte wäre eine dem theoretischen Ich

gestellte nie lösbare Aufgabe. Ihre Identität mit der Idee des Ich wäre zwar im Sinne Schellings intellektuell anschaubar, aber undenkbar, unbegreiflich. Die Natur wäre nur vom Ich her, von der dem Ich gestellten theoretischen Aufgabe aus spekulativ erfaßbar, — nicht aber losgelöst von der Icherkenntnis; eine selbständige spekulative Naturphilosophie könnte es nicht geben, — sie dürfte nicht einmal als Idee, als Aufgabe des philosophischen Denkens zugelassen werden, da in der Idee des Systems aller Unterschied zwischen Ich und Natur nicht in der Idee einer absoluten Natur, sondern eines absoluten Ichs verschwände.

Schellings Naturphilosophie will nun zunächst auch gar nicht eine selbständige Disziplin sein; sie will gar nicht Erkenntnis der Natur als eines dem Ich gleichgeordneten, mit ihm ursprungshaft identischen Prinzips, sondern sie will Erkenntnis der Natur erscheinungen vom Boden der Ichphilosophie aus vermitteln; sie will, wie das früher schon ausgeführt wurde, den aposteriorischen Inhalt der Erfahrung spekulativ begreifen: also den theoretischen Teil der W.L. ausbauen, indem sie sich nicht darauf beschränkt, abzuleiten, wie der Geist dazu kommt, sich überhaupt ein Objekt gegenüberzustellen (es zu empfinden, anzuschauen und darüber Urteile zu fällen), sondern indem sie Antwort auf die Frage gibt, warum er gerade diese und keine anderen Objekte vorzustellen genötigt ist [1]). Wenn der erfahrbare Inhalt, wie Fichte verkündet hatte, nur die andere Seite des apriori ist, wenn nur beide vereint den ganzen Gegenstand der Erfahrung ergeben, so muß, ebenso wie die empirische Natur-

1) So legt Schelling schon in den „Abhandlungen" Kant die Worte in den Mund: „... die Gesetze der Natur [sind] Handlungsweisen unseres Geistes ... aber ... die Natur ist nichts von diesen Gesetzen Verschiedenes, sie ist selbst nur eine fortgehende Handlung des unendlichen Geistes, in welcher er erst zum Selbstbewußtsein kömmt ..." (I, 361).

wissenschaft den Inhalt mit den Formen der Erfahrung synthetisch verbunden erkennt (worin, transzendental gedacht, Erfahrung besteht), die Philosophie auch die Formen als mit dem Inhalt verbunden erkennen können; oder: wie es das Wesen der Empirie ausmacht, den Inhalt unter allgemeine Begriffe zu bringen, so wird die spekulative Empirie den unter allgemeine Begriffe gebrachten als formalen, form-gemäßen der Idee der Vernunft zu unterwerfen, ihn aus dieser Idee heraus so zu konstruieren haben, wie die W.L. die theoretischen Akte aus der Idee des absoluten, sich beschränkt setzenden Ich heraus konstruiert hat. Die Dualität und Parallelität von Natur- und Ichphilosophie hätte danach keine andere Bedeutung als die von theoretischer und praktischer W.L., — wie denn Schelling auch in seinem „System des transzendentalen Idealismus" von 1800 die Naturphilosophie als Ergänzung dem theoretischen Teile des Systems beifügt [1]).

Aber diese Erwägungen erschöpfen das Problem der Naturphilosophie noch nicht, ja sie führen nicht einmal in seinen Mittelpunkt. Denn die Naturphilosophie macht in immer wachsendem Maße den Anspruch geltend, nicht nur den theoretischen Teil der W.L., sondern diese selbst zu ergänzen: ihr eine Philosophie zur Seite zu stellen, die ihr ebenbürtig ist, und die den Schwerpunkt nicht wie sie in das Ich, sondern in die dem Ich entgegengesetzte Natur verlegt. Es liegt der Naturphilosophie von vornherein der Gedanke zugrunde: nicht das Ich hat zwei Seiten oder zwei Wege seiner Betätigung (so wie die W.L. es ausgesprochen hat) sondern das Absolute hat zwei Seiten — die Natur und das Ich [2]). Die Naturobjekte werden also nicht nur aus dem

1) Auch in der Vorrede zur 1. Aufl. der „Ideen" bezeichnet Schelling die Naturphilosophie als einen Teil der „angewandten Philosophie", und zwar der theoretischen (II, 4).

2) „Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein" (II, 56).

sich-setzenden Ich heraus als dessen theoretische Handlungen konstruiert, sondern unmittelbar aus dem zunächst gegen den Gegensatz von Ich und Natur indifferent gedachten Absoluten: die Natur ist das Absolute selbst, nicht insofern es Ich, sondern insofern es noch nicht Ich ist. Daher erklärt sich erst der naturphilosophische Begriff der Natur, sofern er mehr bedeutet als eine dem Ich gestellte unlösbare theoretische Aufgabe. Wie das Absolute, nicht nur intellektuell geschaut, sondern gedacht, im ethisch-spekulativen Systeme zum sich-setzenden Ich oder zur subjektiven Totalität aller Realität wird, so im theoretisch-spekulativen Systeme zur sich-setzenden Natur, zur objektiven Totalität. Es trifft gewiß zu, daß sich Schellings Naturphilosophie aus der theoretischen W.L., insbesondere aus der „Deduktion der Vorstellung" heraus entwickelt hat [1]); aber dies ist nur ihr Ursprungsort. Sehr bald gewinnt sie im Geiste Schellings eine Selbständigkeit, die diesen Ursprung verleugnet. Der tiefste Grund dafür liegt (wie oben gezeigt wurde) in der Vernachlässigung des theoretischen Faktors durch die W.L. Aber dessen wird sich Schelling nicht bewußt; nicht auf das Theoretische des idealistischen Denkens selbst, nicht auf die Logik reflektiert er, sondern auf das Theoretische, wie Kant und Fichte es verstanden hatten: als theoretische, d. h. gegenständliche Synthesis. Da er instinktiv fühlt, daß die W.L. dem theoretischen Faktor nicht gerecht wird, ihn aber nicht dort aufzusuchen vermag, wo er sich der Reflexion des Denkens auf sich selbst erschließt, so wendet er sich an das Gebiet der theoretischen Gegenstände, um ihm zum Gegengewicht gegen Fichtes einseitige Bevor-

1) So sagt Schelling schon in den „Abhandlungen" bei Besprechung der theoret. W.L.: „Die Materie ist nichts anderes als der Geist im Gleichgewicht seiner Tätigkeiten angeschaut" (I, 380). Dasselbe hatte Fichte vom angeschauten Stoffe gesagt, Schelling meint aber die körperliche Materie.

zugung des Gebietes der praktischen Handlungen (des sittlich tätigen und selbstbewußten Ich) spekulative Selbständigkeit, theoretische Absolutheit zu verleihen [1]). Dabei ist ein wichtiger Gesichtspunkt zu berücksichtigen.

Kant hatte der empirischen Gegenstand-erkenntnis eine theoretische Superiorität über die philosophische Erkenntnis der Kategorien und Ideen eingeräumt: jene entsteht durch Vermählung der sinnlichen Anschauung mit dem Verstande, diese ist rein formal, ist bloß kritisch, bloß logisch; durch jene wird die Realität ergriffen, diese ergreift nur das Subjekt als Bedingung der Realität und Erfahrung, nur die eine, die ideelle Seite des Gegenstandes und der Erkenntnis; jene ist allein in wahrem Sinne Erkenntnis, diese bloß Reflexion; denn jene ist synthetisch, diese bloß analytisch (die Synthese zerlegend). So schien die Empirie, die Naturwissenschaft in großem Vorteile vor der Kritik, vor der transzendentalen Logik zu sein [2]).

1) Dies geht deutlich aus dem § 2 der „Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphil." hervor (III, 273 f.).

2) Man wird dem im Texte Gesagten vielleicht entgegenhalten, daß schon in Kants synthetischen Urteilen apriori, in den Grundsätzen, das transzendentale Denken ein Erkennen wurde. In der Tat liegt in der Lehre von den Grundsätzen, die zugleich oberste Natur- und Denkgesetze sein sollen, der Keim zur spekulativen Naturphilosophie: in ihr wird durch Kant selbst der Uebergang von der bloßen Analytik zur „Synthetik" (wie oben S. 73 gesagt wurde) vollzogen. Diese Lehre ist nicht nur ein Stück der transzendentalen Logik, sie will zugleich „reine Naturwissenschaft", transzendentale Physik sein, die von Kant in den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft weiter ausgebaut wird. Schelling setzt dieses Werk fort, er entwickelt die Kantischen Ansätze. Die Skepsis Maimons richtete sich gerade gegen dieses Lehrstück und zugleich gegen die Geltung der Naturwissenschaft überhaupt; durch sie wurde klar, daß die Beschränkung der transzendentalen Physik auf allgemeinste Naturgesetze lediglich dem (in seiner Unhaltbarkeit oben erwiesenen) Subsumtionsprinzip der Kantischen Logik entstammt; daß es daher entweder überhaupt keine spekulativen synthetischen

Auch Fichtes W.L. mangelte in diesem theoretischen Sinne die Realität [1]); die W.L. bewegt sich nur im Gebiete der formalen Voraussetzungen aller realen, d. h. objektiven, gegenständlichen Erkenntnis [2]). Diese selbst wird nur der sinnlichen Erfahrung zuteil, so wie auch Gott als Realität nur im „Leben" erfahrbar wird, während er ins Denken als bloße Idee (des absoluten Ich) eintritt; Spekulation und Erfahrung, Spekulation und Leben stehen sich unversöhnt, unvereint und unvereinbar gegenüber [3]). Zwar versucht Fichte schon im „Naturrecht" (1796), mit ausdrücklicher Betonung, seine Philosophie als eine „reelle" im Gegensatze gegen bloße Formularphilosophie hinzustellen (III, 5 f.); er will in der „Sittenlehre" die sittliche Realität des Sittengesetzes und der Freiheit deduzieren und das Sittengesetz zu einem „theoretischen Bestimmungsprinzip unserer Welt"

Urteile apriori gibt, — oder aber daß alle synthetischen Urteile mit demselben Rechte, wie die Grundsätze, apriori deduziert werden können und müssen. Indem Fichte die Maimonsche Skepsis durchbricht, verschafft er diesem Rechte seine Anerkennung. So fällt die Schranke zwischen der „möglichen" und der „wirklichen" Erfahrung: beide sind identisch. Nicht nur die allgemeinsten, sondern auch die besonderen Naturgesetze sind „möglich" und „wirklich" zugleich: sie sind nur wirklich, insofern sie nur empirisch gewonnen werden; die transzendentale Physik aber denkt sie zugleich ihrer „Möglichkeit" nach: sie ist sowohl empirisch als spekulativ (transzendental), sowohl „mögliche" als „wirkliche" Erfahrung. Das Logisch-Ontische (Empirische) wird durch sie als ein Logisch-Ontisches (und nicht nur wie in der bloßen Empirie als ein bloß Ontisches), — es wird onto-logisch begriffen.

1) Deshalb spricht Jacobi (in seinem Briefe „Jacobi an Fichte") von ihr als einem „bloßen Weben eines Webens" (III, 28).

2) Ihre Dialektik wurde daher oben als „analytische" bezeichnet. Vgl. Fichte I, 253: „Daher gilt die Argumentation der W.L. schlechthin apriori . . . Realität aber erhält sie erst in der Erfahrung." Vgl. dazu die vorzüglichen Ausführungen von Cassirer, Erkenntnisproblem III, 160.

3) Vgl. L. u. B.[2] II, 171 ff.

machen (IV, 68); — aber er bleibt damit im Bereiche der praktischen Philosophie, der ethischen Spekulation: die „Gegenstände" werden nur im Hinblick auf unser praktisches Handeln begriffen [1]), nicht als Gegenstände der Natur.

Fichte hatte allerdings den Weg geebnet, der aus der bloßen „Formular"- und „Reflexionsphilosophie" heraus zur synthetisch-spekulativen hinüberführt, indem er durch seine Lehre von der produktiven Einbildungskraft die Unhaltbarkeit einer letztgültigen Trennung von Form und Materie des Erkennens und die Notwendigkeit aufgezeigt hatte, Kants transzendentale Apperzeption als intuitiven Verstand aufzufassen. Wenn er auch für die Dialektik, die im „Begriffe" dieses Vermögens liegt, keine andere Auflösung wußte als die praktisch-spekulative, so war doch dadurch gezeigt, daß die Trennung einer empirischen und einer apriorischen theoretischen Synthesis von Form und Materie des Erkennens ebenfalls keine letztgültige sein kann, daß die Philosophie selbst vielmehr durch ihr Denken des Ich als eines produktiv tätigen Vermögens die mit der empirischen identische apriorische Synthesis vollzieht, — wenn auch in der Weise der analytischen Dialektik. Nicht nur die Form der Empfindung, die Empfindungstätigkeit, sondern das Produkt der Empfindung, das Empfundene selbst, wird von Fichte als synthetisches Handeln des Ich abgeleitet: das Produkt ist die Tat des Ich, das Ich schaut seine eigene Tat im Produkte an [2]); oder: im Produkte kommt die Wechseltätigkeit des Ich mit sich selbst zu relativem Stillstande. Es muß daher möglich sein, in den Produkten die Wechseltätigkeit des Ich aufzusuchen, — die Produkte a l s Produkte dieser Tätigkeit zu erkennen.

Dies aber ist das Programm der Naturphilosophie. Sie

1) So Licht und Luft im Naturrecht.

2) „Das Ich selbst macht durch sein Handeln das Objekt; die Form seines Handelns ist selbst das Objekt, und es ist an kein anderes Objekt zu denken" (III, 23).

will eine spekulative Naturwissenschaft sein, — eine Naturwissenschaft, die aus den empirisch-synthetischen Urteilen über die Naturprodukte apriorisch-synthetische Urteile über sie als über Produkte der aller Natur zugrunde liegenden Ichtätigkeit macht. Die synthetischen Urteile aposteriori sollen durch sie zu synthetischen Urteilen apriori erhoben werden, die empirische Naturwissenschaft soll empirische bleiben und doch „reine" werden; oder die Natur soll nicht nur mit dem Verstande beobachtet werden (wie es die Empirie tut), sondern mit der Vernunft: die praktische Vernunft soll zu theoretischem (spekulativem) Gebrauche verwendet werden, — nicht, wie bei Kant, um übersinnliche Ideen in Glaubenspostulate zu verwandeln, sondern um die sinnlichen Gegenstände mit der übersinnlichen (intellektuellen) Anschauung zu erfüllen und dadurch erst ihrer wahren Konstitution ihrer wahren Synthesis nach (die eine Synthesis des Sinnlichen und Uebersinnlichen, des Aposteriorischen und Apriorischen ist) zu begreifen. Nachdem erkannt ist, daß es verkehrt ist, die Ideen durch intellektuelle Anschauung vervollständigen und dadurch zum Range theoretisch realer Erkenntnisse, denen Gegenstände entsprechen, — zum Range objektiver Erfahrung erheben zu wollen, soll umgekehrt die objektive Erfahrung, die reale Erkenntnis der Gegenstände zur Ideenerkenntnis erhöht und dadurch erst zu theoretischer Vollständigkeit gebracht werden. Die Trennung von Empirie und Spekulation, die Zerreißung von sinnlicher Anschauung und „leerem" Verstande, und weiterhin von Kategorie und Idee, Verstand und Vernunft, die sich in Fichtes W.L. als dialektisch erwiesen hat, soll nicht nur durch dialektisches Begreifen dieses Gegensatzes, nicht nur formal, nur abstrakt-philosophisch, nur reflexiv und subjektiv, nur in der Idee, — sondern sie soll reell, konkret, objektiv, naturwissenschaftlich, durch Synthesis der sinnlichen Anschauung und der Vernunft überwunden werden: durch synthetische, anschauende Erkenntnis.

Man sieht, daß sich in diesen Gedanken schon leise der Primat der Naturphilosophie vor der Ich-philosophie (oder der theoretischen vor der ethischen Spekulation) vorbereitet. Empirische Naturwissenschaft und transzendentalkritische Logik werden zu den Extremen, zwischen denen die Naturphilosophie vermittelt; sie verhalten sich zueinander wie sinnliche Anschauung und leerer Verstand: die spekulative Transzendentalphilosophie bringt als spekulative Physik, als metaphysische Naturwissenschaft erst beide zusammen, — sie allein vollzieht die transzendental-empirische Synthesis; sie allein erkennt daher die Objekte objektiv und subjektiv zugleich: sie stellt die ursprüngliche Identität der Erkenntniselemente wieder her. Das Mittel dazu liefert die Fichtesche Dialektik, liefert die produktive Einbildungskraft, die das höchste theoretische Vermögen ist, weil sie nicht nur einseitig, wie die Empirie, bloß sinnlich, aber auch nicht einseitig, wie die theoretische W.L., bloß intellektuell anschaut, sondern weil in ihr sinnliche und intellektuelle Anschauung sich vereinigen: das Produkt ist Produkt nur, insofern beide Tätigkeiten, die einschränkende und die absolute, in ihm synthetisch verbunden anschaubar werden, insofern in ihm das rein intellektuelle Ich als ein sinnlich-intellektueller Gegenstand, als Erscheinung erfahrbar wird. Die Produkte durch die ihrer selbst sich bewußt gewordene Einbildungskraft anzuschauen und transzendental zu begreifen, die Natur durch Einbildungskraft zu produzieren, — dies ist die Aufgabe der Naturphilosophie, die dadurch die Enden des Wissens: die Naturwissenschaft und die Transzendentalphilosophie, aneinanderknüpft, und damit erst das Ziel der durch die Vernunftkritik eingeleiteten Umwälzung erreicht und das Wissen vollendet.

Das von Fichte aus dem System ausgeschlossene, ihm entgegengesetzte „Leben" flutet durch das Tor der Naturphilosophie in breitem Strome als Erfahrung von der Natur

hinein. Der Vorzug, den die Naturwissenschaft besitzt, indem sie sich mit den Objekten selbst, statt bloß mit ihrer Form, ihren transzendentalen Bedingungen, den Handlungen des Subjekts, des theoretischen Ich, beschäftigt, ist allerdings ein Vorzug der Naturwissenschaft vor der transzendentalen Logik; — aber er wird erkauft durch das Absehen von der Form, den Bedingungen, dem Subjekte, kurz durch den unphilosophischen, folglich theoretisch fragmentarischen Zustand der bloßen Empirie. Der Vorzug, den die Transzendentalphilosophie besitzt, indem sie auf das Vernachlässigte reflektiert, ist ebensosehr ein Vorzug der transzendentalen Logik vor der Naturwissenschaft; — aber er wird erkauft durch das Absehen vom Inhalt, dem Bedingten, dem Objekte. Beide Wissenschaften sind abstrakt: die eine abstrahiert von der Subjektivität, die andere von der Objektivität; die Naturphilosophie vereinigt die Vorzüge und vermeidet die Nachteile beider, sie allein ist eine „reelle philosophische Wissenschaft".

Noch in einer anderen Beziehung kündigt sich der Primat der Naturphilosophie an; sie betrachtet die Produkte der Tätigkeit, die Ichphilosophie dagegen die produzierende Tätigkeit selbst. In den Produkten sind die widerstreitenden Tendenzen oder Richtungen der Tätigkeit vereinigt; ihre Vereinigung aber ist das Ziel aller Dialektik der W.L. Daher kann der Anschein entstehen (und er entsteht bei und für Schelling), als ob die Erkenntnis des Produktes die Erkenntnis der Synthesis der Gegensätze liefere, — während die Erkenntnis des produzierenden Ich sich in unauflösliche Widersprüche verstricke; als ob die Dialektik selbst (und nicht nur das tätige Ich) im Anschauen des Produktes zu einer (allerdings nur relativen) Ruhe und Befriedigung, zum Ende und Stillstande ihrer Bewegung käme: nur in der Anschauung vermag der Geist „den ursprünglichen Streit seines Selbstbewußtseins zu enden" (II, 222). Seine volle Kraft entfaltet

dieser Gedanke allerdings erst dort, wo das Produkt der Tätigkeit nicht mehr naturphilosophisch, sondern kunstphilosophisch als Erzeugnis des Genies verstanden, und die W.L. auf ihrem eigenen Boden, als Ichphilosophie, durch eine ästhetisch gerichtete Spekulation übertroffen werden soll. Immerhin äußert sich schon in der Naturphilosophie die Vorliebe für die Hinwendung zum Objekt; es verrät sich die Neigung, den Abschluß aller Reflexion in dem Anschauen des Produktes zu suchen, so wie Schelling ja auch den Ausgangspunkt in dem intellektuellen Anschauen des reinen Seins wählte. Da das Denken des Ich bei Fichte theoretisch unbefriedigend geblieben war und bleiben mußte, so schlägt das Pendel des Geistes jetzt nach der entgegengesetzten Richtung aus: in dem Denken des Objekts, in dem schauenden (theoretischen) Verhalten scheint der Geist zur Ruhe, scheint er zur Erkenntnis des Absoluten hingelangen zu können.

Die Dialektik scheint zu einer theoretisch-spekulativen nur werden zu können, indem sie ihren Gegenstand nicht mehr als das ewig mit sich im Widerstreit stehende, ewig nur werdende, nur getriebene, in Absolutheit und Endlichkeit zerrissene Ich, sondern als das in sich ruhende, an und für sich seiende Sein erfaßt. Daß dieses An- und Für-sich-Sein transzendentalphilosophisch nur als das Sein des Geistes selbst, nur als Selbstbewußtsein, also wieder nur dialektisch begriffen werden kann, diese Einsicht bleibt Schelling freilich verborgen: er führt nur die Objektivität gegen die Subjektivität ins Feld, — soweit sein Denken überhaupt zu einer Klarheit und Bestimmtheit in den letzten Problemen heranreift. Als Naturphilosoph bleibt er in dem Stadium der Unentschiedenheit, auf dem Standpunkte der Urteilsenthaltung, wie er oben als Ausweg aus dem Dilemma des Streits der theoretischen und praktischen Vernunft (um den Vorrang bei Besetzung der höchsten Stelle des Systems) gekennzeichnet wurde. Solange das Verhältnis der intellek-

tuellen Anschauung zur Reflexion und Abstraktion noch im Dunkel schwebte, konnte der Idealismus auch keine höhere Warte ersteigen. Erst die Reflexion auf die Reflexion, die logische Selbstbesinnung, die auf die Philosophie selbst zurückgewandte transzendentale Logik vermag Licht in dieses Dunkel zu tragen: erst Hegel wird es verbreiten. Schelling schreitet in diesem — für die Problementwicklung wichtigsten — Punkte nicht über Fichte hinaus; seine Lehre von der unmittelbar ins Absolute dringenden Anschauung bedeutet logisch keinen Fort-, sondern eher einen Rückschritt. Von solcher ekstatischen Schau wußten schon die Platoniker aller Art und aller Zeiten zu reden. Der Knoten des Problems aber schürzt sich erst dort, wo erkannt wird, daß die höchste Synthesis, die dem Denken aufgegeben ist (und die es überall vollzieht, wo es wahrhaft spekulativ wird), die des Anschauens und der Reflexion ist; wo die Einsicht zum Durchbruche kommt, daß in aller Reflexion die intellektuelle Anschauung selbst es ist, die da reflektiert, — oder daß die Anschauung nur in der Form der Reflexion, in der Form der Vermittlung des Unmittelbaren, zur Erkenntnis wird. Schelling verläßt hinsichtlich des Problems der „Erkenntnistheorie der Philosophie" prinzipiell den Boden Fichtes nicht, und zwar in keinem Stadium seiner Entwicklung. Deshalb bleibt für ihn, wie für Fichte, die produktive Einbildungskraft das Vermögen des Anschauens der Objekte, und die höchste Idee der theoretischen Synthesis bleibt die im Objekte (als Produkt der Einbildungskraft) zur Anschauung kommende; sie wird ihm das Vorbild selbst für die Idee des Absoluten, das nur intellektuell anschaubar ist. So wie Fichte die intellektuelle Anschauung in Analogie zur sinnlichen faßt als das Vermögen, durch welches uns das an sich vor aller Spekulation tätige Ich, das „Ich an sich" (in Analogie zum Ding an sich) wißbar, erkennbar wird, so trennt sie auch Schelling von dem auf ihr sich aufbauenden Erkennen ab, — ja er zer-

reißt jede Verbindung mit ihm: wie sie zur Reflexion sich verhält, ist bei ihm völlig unbegriffen, er sieht gar nicht das Problem, das hier zu lösen ist. Daher gerät er in die Gefahr, das Ich an sich wieder in ein Ding an sich, ein Sein an sich umzuwandeln, und nur sofern er das tut, erwirbt er sich das (Schein-)Recht, das Ich als Natur, die Natur als Ich zu begreifen.

Die intellektuelle Anschauung wird für ihn zu der ins Absolute gesteigerten sinnlichen. So wie die sinnliche und die auf sie gegründete empirische Anschauung der Naturobjekte, spekulativ betrachtet, dem Geiste eine relative Ruhe verschafft, wie das Produkt einen relativen Stillstand der dialektischen Bewegung darstellt, — so wird ihm das Absolute zum absoluten Objekte, zum absoluten Produkte, zum absoluten Stillstande: zum „Sein" statt zum „Werden," zum „Unwandelbaren", „Beharrlichen" [1]); — nur so vermag er sich die theoretische Auflösung des dialektischen Widerspruches zu denken. (Auch hierin hat er insofern in Fichte seinen Vorgänger, als die W.L. das absolute Ich für sich selbst dem Spiele der Dialektik, dem Streite der Widersprüche entrissen und allem Denk-werden enthoben sein läßt.) Aber nur wenn Schelling zu zeigen vermocht hätte, daß sich das Sein selbst zum Werden wandelt, oder daß die intellektuelle Anschauung sich selbst bewegt und, in diesem Sichbewegen, zu sich (d. h. zu seiner eigenen Absolutheit) zurückstrebendes Denken wird, hätte er die relativen Produkte als Produkte der absoluten Tätigkeit theoretisch-spekulativ (naturphilosophisch) denken dürfen: dann erst hätte er die ihm vorschwebende Synthesis der sinnlichen und der intellektuellen Anschauung vermittelst der Reflexion als eine durch die Reflexion oder Selbstbewegung sich selbst vermittelnde sich herstellen lassen dürfen; — dann aber hätte er auch er-

1) Vgl. oben S. 548.

kennen müssen, daß die Objekte der Natur, als sinnliche, durch das aus sich herausgehende Absolute entstehen, oder daß ihre Synthesis eine antithetische ist: er hätte die Naturphilosophie, wie Fichte seine theoretische W.L., zum antithetischen Teil einer Ichphilosophie gemacht, wie nach ihm Hegel. Die Vorbedingung dafür aber ist, daß zuvor der erste Teil der W.L., die Lehre von dem sich selbst setzenden und sich entgegensetzenden Ich, als logische Selbsterkenntnis begründet ist. Da Schelling hingegen die Erkenntnis des Absoluten durch unmittelbare Anschauung gewinnen will, so wird verständlich, daß er die Anschauung der Objekte, auf die sich die naturphilosophische Erkenntnis aufbaut, ebenso unmittelbar und unvermittelt glaubt zugrunde legen, — daß er mit der Naturphilosophie, die das Absolute von seiner objektiven Seite her, als Natur, begreift, sein System (1801) glaubt beginnen zu können.

In dem Problem des Verhältnisses von Naturwissenschaft und Naturphilosophie taucht, wie angedeutet wurde, das universalere des Verhältnisses von Leben und Philosophie auf, — jenes Problem, auf das Jacobi zuerst hingedeutet hatte. Die Naturwissenschaft kann der transzendentalen Logik gegenüber als ein Gebiet des Lebens, der Nicht-Spekulation, aufgefaßt werden; andererseits ist dies Gebiet aber, da es selbst ein theoretisches ist, ja (nach Kant) das theoretische Gebiet, — das Gebiet, in dem der Verstand Alleinherrscher ist, in dem er seine Arbeit verrichten kann, ohne dadurch in dem „Blendwerk des dialektischen Scheins" sich zu verfangen, — mit der Philosophie, insofern sie selbst Wissenschaft ist, aufs engste verbunden. Die Naturwissenschaft ist als Wissenschaft ein theoretisches Gebilde, als Erfahrung aber unreflektiertes, seiner selbst sich nicht bewußt werdendes „Leben": ihre „Einstellung" (wie man heute zu sagen liebt) ist keine philosophische, keine spekulative, sondern sie ist die des „natürlichen" Bewußtseins, die des „Lebens"; so vereinigt sie in sich Theorie

und Leben und spielt der philosophischen Versöhnung beider in die Hände. Da es in ihr möglich ist, auf dem Standpunkte des Lebens zu verbleiben und dennoch theoretisch zu werden, ist sie die Brücke zwischen Leben und Spekulation, oder kann wenigstens zu dieser Brücke werden, wenn das Theoretische in ihr philosophisch durchdrungen und geläutert, durch Reflexion zum Bewußtsein seiner selbst erhoben, — wenn das durch sie „natürlich" Erfahrene und Gedachte in ein reflektiert Erfahrenes und Gedachtes umgeschaffen: wenn aus der Naturwissenschaft eine Naturphilosophie gestaltet wird.

Solche Erwägungen liegen, bewußt oder unbewußt, dem Unternehmen Schellings zugrunde. Schelling sucht in der Natur das Unmittelbare, so wie er auch das Absolute als ein Unmittelbares gesucht hat; deshalb wird er Naturphilosoph, deshalb macht er die Philosophie zur Physik: die spekulative Physik soll ebenso unmittelbar wie die empirische auf die Gegenstände der natürlichen, unreflektierten Wahrnehmung gehen und doch Philosophie werden. Das Unmittelbare soll durch die Naturphilosophie denkend vermittelt werden; Schelling will „die Naturwissenschaft selbst erst philosophisch entstehen ... lassen" [1]). Er geht dabei von der Voraussetzung aus, daß das Leben (d. h. die empirische Naturwissenschaft) unmittelbar enthält, was die Philosophie ihrerseits zu vermitteln erstrebt; die Aufgabe, das Leben zu vermitteln, wird in dem Falle der Naturwissenschaft am leichtesten zu

1) II, 6. Daher stürzt sich Schelling in seiner ersten naturphilosophischen Schrift auch nach einer kurzen Einleitung sofort auf die empirischen Phänomene. Er beginnt, wie er selbst sagt, „nicht von oben (mit Aufstellung der Prinzipien), sondern von unten (mit Erfahrungen und Prüfung der bisherigen Systeme)" (II, 56). Vgl. II, 216: Nichts „ist für uns wirklich, als was uns, ohne alle Vermittelung durch Begriffe, ohne alles Bewußtsein unserer Freiheit, unmittelbar gegeben ist. Nichts aber gelangt unmittelbar zu uns anders als durch die Anschauung, und deswegen ist Anschauung das Höchste in unserem Erkenntnis."

lösen sein, weil sie selbst schon eine unmittelbare Vermittlung des Unmittelbaren (durch das Mittel theoretischer Erfahrung, naturwissenschaftlicher ratio) bedeutet. Dennoch bleibt gerade das Verhältnis der Empirie zur Spekulation bei Schelling letzterdings ungeklärt. Auf die empirische Naturwissenschaft als solche reflektiert er nicht: sonst hätte ihm zum Bewußtsein kommen müssen, daß die Natur der Naturwissenschaft als ein Produkt oder als die Idee eines Produkts des (im Fichteschen Sinne) endlichen theoretischen Ich, nicht aber einer absoluten, noch ichlosen Tätigkeit anzusehen sei. Freilich kommt ihm hier die Doppeldeutigkeit dessen zustatten, was Fichte das ursprüngliche Sichsetzen genannt hatte; — vielmehr, diese Doppeldeutigkeit verführt ihn zu seiner Konzeption.

Es ist oben [1]) gezeigt worden, daß Fichte unter dem ursprünglichen Sichsetzen, dem absoluten Akt, mit dem die W.L. beginnt, teils zwar das Sichsetzen eines Ich (des absoluten) versteht, teils aber die ursprüngliche, noch nicht beschränkte und daher noch nicht auf sich reflektierende Tätigkeit, die den Anspruch: Tätigkeit eines Ich zu sein — wenn anders das Ich nur ein Ich ist, sofern es s i c h a l s I c h setzt — gar nicht erheben dürfte. Insofern ließe sich also mit Recht behaupten, daß auch Fichte gar nicht vom Ich aus-, sondern zu ihm nur hin-gehe, daß sein absolutes Prinzip noch indifferent sei gegen den Gegensatz von Ich und Nicht-Ich, Subjekt und Objekt, — wie er es ja auch als dasjenige definiert, in dem Subjekt und Objekt identisch sind, und es daher als Subjekt-Objekt bezeichnet [2]). Ferner ließen die beiden von unten aufsteigenden, konstruktiv aufbauenden (zweiten) Abschnitte der theoretischen und praktischen W.L. das Ich (als Bewußtsein von sich) erst durch

1) S. 508, 531.

2) So zuerst in der „Vergleichung des von Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der W.L.“, 1795 (II, 421 ff., siehe 442).

allmählich sich steigernde, immer erneute Reflexion auf seine Grenze entstehen, so daß auch hier der Begriff des ursprünglichen Sichsetzens einen zwiefachen Sinn erhält, je nachdem darunter das absolute Sichsetzen oder das primitive, den Weg seines Sich-seiner-bewußt-werdens erst beginnende, noch ichlose Sichsetzen verstanden wird. Jener meint die Ursprünglichkeit als eine solche der Spekulation, dieser als eine solche des Lebens; dort ist es der spekulative Urgrund, aus dem das System entspringt, hier ist es der Urgrund des Lebens, der Quellpunkt, aus dem das Ich sich selbst entspringt. Indem Schelling bei seinem Aufbau der Naturphilosophie an Fichtes „Deduktion der Vorstellung" anknüpft, also an den konstruktiven Abschnitt der theoretischen W.L., macht er sich jenen zweiten Begriff des Sichsetzens zu eigen, als welches noch kein Ichbewußtsein mit sich führt, sondern in dem es erst allmählich entsteht: die Natur ist der werdende Geist, d. h. sie ist ein Sichsetzen, eine im Widerstreite mit sich befindliche Tätigkeit, die sich erst durch ein fortschreitendes, sich stufenförmig erhebendes Produzieren ihrer selbst als Ichtätigkeit bewußt wird, — dort nämlich, wo das bis dahin ichlose Ich (die Natur) aus dem theoretischen ein praktisches, seiner selbst als Ich sich bewußtes wird: sich fühlt, sich sehnt, sich wollend bestimmt. Es ist aber nicht zu verkennen, daß nach Fichtes W.L. diese beiden Reihen sich zwar im Systeme aufeinander folgen, jedoch nicht im Leben, im Bewußtsein selbst (wo sie vielmehr wechselseitig ineinander eingreifen und untrennbar miteinander vereinigt sind), und daß schon das empfindende, anschauende, wahrnehmende Ich nur empfindet, anschaut und wahrnimmt, sofern es Bewußtsein von sich ist, sofern es sich als Ich weiß. Von einer ichlosen Tätigkeit kann also mit Fichte höchstens geredet werden, wenn an die noch ungespaltene, absolute gedacht wird (die jenseits des Bewußtseins liegt), nicht aber wenn die produzierende in Frage kommt. Man mag auch sie unbewußt nennen: insofern nämlich in ihr jene absolute wirkt, auf die

nur der Philosoph bzw. der sittlich frei handelnde, sich selbst absolut bestimmende Wille, nicht aber das „werdende" Ich selbst reflektiert; aber wenn auch ihrer selbst nicht bewußt, darf sie dennoch nicht zur ich-unbewußten, zur ichlosen Natur-Tätigkeit gestempelt werden: ihre Produkte sind doch nur Produkte für ein Ich, und nur als solche, nur in der Beziehung zum Ich geraten sie in transzendentale Beleuchtung. Die Loslösung der Naturphilosophie aus dem Zusammenhange der Ichphilosophie, die Verselbständigung der Betrachtung der Naturerscheinungen entspricht nicht dem Geiste der W.L., — sie läßt sich überhaupt transzendental nicht rechtfertigen.

Andererseits darf aber auch nicht geleugnet werden, daß der Versuch, die Erfahrungserkenntnis spekulativ zu machen, das aposteriori apriorisch zu erfassen, sich durchaus auf der Linie der durch Fichte angebahnten systematischen Vollendung des kritischen Denkens bewegt [1]). Mag die Idee der ursprünglichen Identität der beiden Momente des Gegenstandes (und damit der beiden Wege, zu ihm theoretisch zu gelangen) den dialektischen Widerspruch hervorrufen, — so darf doch mit dem gleichen Rechte, mit dem die „Tat" der W.L. diesen Widerspruch schließlich bewältigt, auch eine Naturphilosophie an seiner Aufhebung arbeiten: indem sie, statt ihn von oben her aus Grundsätzen zu entwickeln, ihn vielmehr von unten aus der Erfahrung selbst herauswachsen läßt und die der Naturwissenschaft selbst innewohnende Dia-

1) Auch der Schöpfer dieses Denkens hat sich, wie man weiß, in seinen letzten Lebensjahren mit dem Probleme des „Uebergangs von der Transzendentalphilosophie zur Naturwissenschaft" beschäftigt und seine durch das hohe Alter schon geschwächten Kräfte vergeblich angestrengt, um dieses Problem zu lösen. Drews urteilt in seinem Buche „Kants Naturphilosophie", 1894, 493: „Was Kant in seinem nachgelassenen Werke eigentlich anstrebte, das ist tatsächlich nichts anderes, als was noch bei seinen eigenen Lebzeiten Fichte und vor allem Schelling vollendet haben". Die neue Darstellung von Adickes bestätigt diese Ansicht: vgl. daselbst 225, 414, 472, 850.

lektik im einzelnen aufdeckt. Nur hätte ein solcher Versuch, wollte er im Rahmen der W.L. bleiben, sich in den Dienst des praktischen Idealismus stellen und die Idee der Natur als eine theoretisch letzterdings unlösbare Aufgabe im Sinne der spekulativen Ethik bestimmen müssen. Daß Schelling sich damit nicht begnügt, ist zur Genüge ausgeführt worden.

Auch hierfür muß man jedoch die „Schuld" Fichte beimessen, denn dieser berücksichtigt in seiner theoretischen Philosophie die Naturwissenschaft, die wissenschaftliche Erfahrung überhaupt in keiner Weise, sondern versteht (wie bereits erwähnt) unter „Erfahrung" immer nur das theoretische Erleben (sozusagen) des „natürlichen" Bewußtseins [1]): also, im Gegensatze zu der von der W.L. beschriebenen Tätigkeit des Empfindens, Anschauens, Wahrnehmens usw., das „wirkliche" Empfinden, Anschauen, Wahrnehmen des „Lebens" [2]). Für Fichte gibt es nur das Apriori der W.L. und das „bloß Empirische", das „absolut Zufällige", die „Bestimmtheit", die sich in keiner Weise mehr deduzieren läßt; zwischen der Spekulation und dem Leben klafft ein unausfüllbarer Spalt. Nur daß es überhaupt eine solche empirische Bestimmtheit geben müsse, folgt aus den obersten

1) In dieser Auffassung treffe ich, wie ich nachträglich feststelle, mit E. v. Aster (Gesch. der neueren Erkenntnistheorie, 1921) zusammen „Fichte denkt bei der »Erfahrung« nicht an ein gegebenes Material . . ., sondern er denkt an die Art, wie wir uns und die uns umgebende Welt unmittelbar erleben als etwas, in dem wir leben und aufgehen, ehe wir darauf und darüber reflektieren. Er gebraucht bezeichnenderweise die Ausdrücke Erfahrung und Leben im gleichen Sinn" (a. a. O. 580). Es sollte jedoch statt „nicht an ein gegebenes Material" heißen: nicht an die Wissenschaft, — denn sie und nicht „der Inbegriff der gegebenen Inhalte" (ebda. 579) ist das, was Kant unter der „Erfahrung", deren Möglichkeit er erweisen will, versteht.

2) In diesem Sinne braucht Fichte öfters die Worte Leben und Bewußtsein nebeneinander, als zueinander gehörig, dasselbe ausdrückend, so I, 274, 279. An letzterem Orte unterscheidet er das „Prinzip des Lebens" vom „wirklichen Leben".

Prinzipien der W.L. (nämlich aus dem zweiten Grundsatze, aus der Entgegensetzung); aber die Bestimmtheit selbst, z. B. daß „ich unter den . . . Menschen diese bestimmte Person bin", läßt sich nicht mehr ableiten (I, 489); — sie ließe sich nur ableiten, wenn die Thesis sich synthetisch wiederherstellen, oder wenn der dialektische Widerspruch sich theoretisch-spekulativ lösen ließe. Daß sich aber zwischen diese absolute Bestimmtheit des Lebens und Erlebens und das Apriori der W.L. das Reich der naturwissenschaftlichen Erfahrung schiebt, bedenkt Fichte nicht und beachtet er nirgends. Es wäre daher ganz falsch, wenn man Schelling den Vorwurf machen wollte, daß er sich darauf eingelassen habe, das im Fichteschen Sinne absolut Zufällige zu deduzieren, als er es unternahm, das naturwissenschaftlich Empirische apriori zu begreifen. Es ist hier nicht der Ort, zu untersuchen, ob sich auf dem Boden der W.L. eine Naturphilosophie errichten ließe, die mit deren Prinzipien in Einklang stände, und welche Gestalt eine solche Wissenschaft annehmen würde; denn historisch ist diese Gestalt nicht wirklich geworden.

Indem Schelling das von Fichte vernachlässigte Problem aufgreift, formt es sich ihm unter den Händen zu seiner Naturphilosophie, die über den Gedanken einer Logik der Naturwissenschaft weit hinausgeht, — ohne logische Selbstbesinnung unmittelbar die Naturerscheinungen transzendental konstruiert und als ebenbürtige Schwesterwissenschaft neben der W.L. gelten will. Das anfänglich vertraute und freundliche Verhältnis der beiden Schwestern wandelt sich daher bald in ein feindseliges um: zuerst duldet die ältere das Emporwachsen der jüngeren in dem Glauben, daß sie als die übergeordnete anerkannt bleibt; je selbstherrlicher sich aber die nachgeborene gebärdet, je mehr sie der erstgeborenen das Recht auf den philosophischen Vorrang streitig macht, um so ausschließender sucht diese ihre ursprüngliche Vormachtstellung zu behaupten. Schließlich spricht Fichte

der Naturphilosophie überhaupt das Daseinsrecht ab: „Alle Schwärmerei ist und wird notwendig Naturphilosophie", so lautet sein letzter Urteilsspruch (VII, 118). Schelling aber antwortet: „Ich schäme mich des Namens vieler sogenannter Schwärmer nicht, sondern will ihn noch laut bekennen und mich rühmen, von ihnen gelernt zu haben . . ." (VII, 120).

193K93v
Von Kant bis Hegel
1144 00064056 4

0180

JAN 20 RENEWED
SEP 20 66 RENEWAL
MAY 25 66 RENEWAL
MAR 20 67 RENEWAL
MAY 20 67 RENEWAL
SEP 12 67 RENEWAL

193 217495
K93v Kroner, Richard
vol.1 Von Kant bis Hegel.

WITHDRAWN
Drew University Library
Madison, New Jersey

1. A fine of five cents a day will be charged on each book which is not returned by date stamped in book. No book will be issued to any person incurring such a fine until it has been paid.
2. All injuries to books beyond reasonable wear and all losses shall be made good to the satisfaction of the Librarian.
3. Each borrower is held responsible for all books charged to him and for all fines accruing on the same.